



П. В. КОРНЕЕВ

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

ИЗДАТЕЛЬСТВО МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

1967

П. В. КОРНЕЕВ

СОВРЕМЕННАЯ
ФИЛОСОФСКАЯ
АНТРОПОЛОГИЯ

(Некоторые проблемы и направления)

ИЗДАТЕЛЬСТВО МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
1967

Печатается по постановлению
Редакционно-издательского совета
Московского университета

1-5-1
20-67

1. ЗАМЫСЕЛ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Нет ничего более важного и интересного для человека, чем он сам. Эта идея, которую выдвигали и выдвигают мыслители и поэты самых различных эпох (Софокл, Гете, Максим Горький и многие другие), пожалуй, никогда не потеряет своей глубокой правды. Стремление человека понять себя самого возникло уже в древности. Проблема человека пронизывает всю историю философии. Сократ, Эпикур, Спиноза, Кант, Фейербах — лишь некоторые имена в ряду мыслителей, для которых, как бы ни были различны их пути, познание человека всегда было жгучей, животрепещущей задачей. Непрестанные споры о человеке невозможно объяснить только любознательностью, пытливостью, любовью к теории, эти споры отражают — конечно, не всегда прямо и непосредственно — социальную действительность эпохи, положение и борьбу различных общественных классов и влекут за собой выводы, имеющие прямое практическое значение для человеческой жизни.

В современной буржуазной философии проблема человека обсуждается весьма оживленно. Можно сказать, что если для раннеантичных философских сочинений было очень характерно название «О природе», то на обложках книг современных буржуазных философов все чаще появляются слова «Философская антропология». Надо сразу же оговориться, что этот последний термин на протяжении истории философии имел различный смысл и употреблялся для обозначения различных направлений. В настоящем очерке речь идет о современной философской антропологии, т. е. о течении современной буржуазной философии, начало которому положил известный немецкий философ Макс Шелер (1874—1928) и представителями которого являются также Г. Плесснер, А. Гелен, Э. Ротхакер, М. Ландман, Г. Э. Хенгстенберг, Г. Вейн и целый ряд других авторов. Под философской антропологией они понимают (в отличие от естественнонаучной антропологии и вообще всех других наук о человеке) всеобъемлющее философское учение

о человеке, которое должно охватить человека в совокупности всех его проявлений, исследовать его сущность и его положение в мире, осветить коренные проблемы человеческой жизни.

Чем объясняется острый интерес современных буржуазных философов к человеку? Поскольку философская антропология по-своему отражает многие характерные черты эпохи, поиски ответа на этот вопрос надо вести в нескольких направлениях (которые в то же время не должны уводить в разные стороны от общей цели, а, наоборот, вести к ней). Антропологи пишут, что если в прошлом человек обычно имел казавшееся совершенно очевидным, ясным и незыблемым представление о себе самом, то в наше время человек, как никогда раньше, испытывает тревожное, часто мучительное чувство своей неясности, неустойчивости, проблематичности и т. п. В поисках причин этой проблематичности человека антропологи обращаются в основном к психологическим и техническим проблемам и трудностям «современной цивилизации», к новым задачам, возникающим в ходе развития самой науки, к чисто теоретическим, чисто логическим проблемам и трудностям, лежащим на пути человеческого самопознания. Было бы неправильно игнорировать или недооценивать эти проблемы. Целый ряд серьезных вопросов принесло с собой развитие производительных сил, науки и техники, ускорение общественного прогресса, повышение темпа жизни во всех масштабах, от всемирно-исторического до бытового. Действительно, в «доброе старое время» жизнь значительных масс населения на протяжении целых исторических периодов протекала спокойно и размеренно, направляясь национальными, сословными, семейными традициями. Религия создавала видимость прочной опоры миропорядка. Но в дальнейшем положение коренным образом изменилось. Изображая этот процесс, один из ведущих антропологов Гельмут Плесснер пишет, что современная наука и техника наложила на жизнь печать временности в такой же степени, в какой и она сама в каждый данный момент является в своих положениях и результатах лишь временной. Если сегодня имеет основное значение одно изобретение или открытие, завтра — уже другое, а послезавтра — еще какое-либо третье, если состояние науки, техники, индустрии, экономики беспрерывно стремится к своему преодолению, то и «человек этого времени должен ощущать себя только как переход, как совершенно преходящую, промежуточную стадию...» [1, 32—33]¹. И в один прекрасный день, продолжает Плесснер, человек взбунтуется против этого опошления своей жизни, сведения ее до чего-то лишь временного.

Другой антрополог, Михаэль Ландман, объясняет трудности современного человека противоречиями, присущими развитию

¹ В настоящей брошюре принят следующий способ цитирования и ссылок: в конце брошюры имеется указатель цитируемой литературы, где все произведения пронумерованы, а в тексте указывается только номер цитируемого произведения и вслед за ним проставляется страница.

культуры [2]. Человек в своей глубочайшей основе есть «существо культуры» (*Kulturwesen*). Но развитие культуры предъявляет к индивиду целый ряд обременительных требований. Отдельный человек, как бы ни были велики его способности, не может идти вровень со стремительным прогрессом культуры, не в состоянии воспринять и усвоить все то, что требует внимания и изучения. По отношению к росту культуры эпохи культура индивида абсолютно возрастает, но относительно понижается. Чем выше «объективная культура», тем ниже по сравнению с ней «субъективная». Человек далекого прошлого был гораздо теснее и непосредственнее связан с теми немногими очень простыми и понятными порядками и нормами, в которых протекала его жизнь, он был гораздо ближе им, чем современный человек, который не может преодолеть отчужденности перед культурой и чувствует себя потерянным в ее лабиринте.

Далее, очень важен следующий момент, на который также указывают сами антропологи: положение о неясности, проблематичности человека является одной из «болезней роста» науки. В конце XIX века под влиянием прогресса различных наук (истории, этнографии, археологии, психологии и т. д.) началась ломка узких рамок европоцентризма и оказалось, что наряду с «европейским типом» человека, который до сих пор был единственным и неоспоримым мерилом всего человеческого, существуют (и уже не как курьез, а как важный исторический факт) другие, совершенно разные «типы» человека со своим собственным отношением к миру и к себе самому, образом жизни и пониманием личности, традициями, этическими и эстетическими нормами и т. д. и т. п. Например, если европейской культуре (наряду с сильной традицией созерцательности) присущ принцип человеческой активности, деятельное воздействие человека на окружающий мир для достижения своих целей, то культуру Востока, как ее обычно понимают западноевропейские исследователи, характеризует проповедь не-противления, безропотного подчинения ходу событий. Западная философия подчеркивает самобытность, оригинальность, самостоятельность личности, восточная же, наоборот, растворяет отдельную личность в сословии, нации либо даже в природе. Когда эти контрасты были описаны и нашли широкое признание в тогдашней науке, то в представлениях европейской идеалистической философии о человеке произошел перелом, аналогичный тому кризису естествознания, который отмечал В. И. Ленин («Материализм и эмпириокритицизм») и, выясняя причины которого, он указывал, в частности, и на огромный прогресс науки, трудности роста науки.

Наконец, имеются трудности в понимании человека, вытекающие из своеобразия самого предмета «человек», из его огромного отличия от всех других предметов познания и потому носящие сугубо теоретический характер. Это следует уже из того, что познание человека есть одновременно самопознание. Как пишет, напри-

мер, Хинрих Книттермейер, уже сама постановка задачи исследования человека влечет за собой «глубокое потрясение» [3, 24]. Если ставится вопрос «что такое человек?» или — еще более резко — что такое я? кто я?, то это значит, что вопрос направлен не на какой-либо внешний предмет, а на самого вопрошающего, сам вопрошающий оказывается «под вопросом», это значит также, что человек не имеет ясного и полного знания о себе самом (ведь если бы все было ясно, то не о чем было бы спрашивать). Другой антрополог, Теодор Литт, пишет, что все подлинно человеческие свойства и способности — язык, мышление, образование понятий и т. д. — можно исследовать лишь при помощи их же самих. Если мы хотим изучить язык, то мы должны так или иначе высказываться о языке, говорить или писать о языке, а для этого опять-таки нужен язык. Точно так же мы размышляем о мышлении, «интендируем интенцию», создаем понятие о понятии и т. д. [4, 285—286]. Выходит, что необходимой предпосылкой познания человеческих свойств является уже готовое, законченное знание об этих же свойствах. В итоге напрашивается, казалось бы, вполне логичный вывод, что человеческое самопознание вообще не может даже начаться (не говоря уже о том, чтобы оно могло привести к какому-то положительному результату).

Если все-таки предпринимается попытка дать ответ на вопрос «что такое человек?», то и тогда обнаруживается целый ряд трудностей. Это относится, прежде всего, к самому определению, к «дефиниции» человека, к установлению всеобщих признаков, которые были бы присущи буквально каждому человеку и были бы для него самыми важными, характеризовали бы его именно как человека. «Человек,— восклицает Макс Шелер,— есть настолько обширная, пестрая, многообразная вещь, что все дефиниции дают некоторый промах. Он имеет слишком много сторон!» [5, 175]. Не только люди, принадлежащие к разным эпохам, странам, классам и т. д., резко отличаются друг от друга по взглядам, убеждениям, образу жизни — даже люди, выросшие, казалось бы, в одинаковых условиях, часто обнаруживают огромные различия в характере, поведении и многом другом. Более того, один и тот же человек в течение своей жизни (часто незаметно для себя самого) претерпевает глубокие и сложные изменения.

Но если вопрос «что такое человек?» сопряжен с многочисленными трудностями, то не меньшие трудности вызывает, казалось бы, совсем простой вопрос: «Что такое я?» На первый взгляд знание о себе самом представляется самым доступным и очевидным. Ведь каждый человек непосредственно чувствует и сознает себя самого. Но, как пишет французский антрополог Бернар Гретизен, на вопрос «что такое я?» обычно отвечают исследованием того, что такое человек, в ходе ответа один вопрос незаметно подменяется другим (уже потому, что приходится применять всеобщие понятия, категории психологии, этики и других наук, например, характер, убеждения), в результате на место непосредственного пережи-

вания ставится абстрактное знание [6, 79]. Уже простейшее положение, которое каждый из нас может высказать о себе: «я — человек», сразу же поднимает, по словам Гретизена, целый комплекс проблем антропологии, ибо здесь приравниваются единичное, индивидуальное, уникальное, с одной стороны, и всеобщее, повторяющееся, — с другой [7, 279—280]. Антропология должна быть наукой о всех людях, о «человечности» и в то же время наукой об эмпирическом реально существующем человеке. Она не может отвлекаться от индивидуальных различий, потому что, как подчеркивают многие антропологи, для человека важно именно индивидуальное, то, чем один человек отличается от другого.

Все эти частично рассмотренные выше факторы: стремительно возрастающий темп жизни, неуклонное ее усложнение, разбухание бюрократической машины администрирования и управления, ущемляющей свободу отдельной личности, возросшая трудность ориентировки в лабиринте явлений, факт существования других равноправных «типов» человеческой жизни и мировосприятия, наконец, сугубо гносеологические трудности, коварные ловушки самопознания и т. п. — все это, по мнению буржуазных мыслителей, и придает проблеме человека небывалую остроту. Конечно, антропологи говорят и о социальных, классовых причинах неясности и неустойчивости человека, но, — что очень характерно для антропологии и обнаруживает ее определенный социальный смысл и классовое чутье ее авторов, — эти отдельные, разрозненные замечания буквально тонут в море рассуждений о бренности жизни, кризисе культуры и т. п. На самом же деле все эти, даже сугубо теоретические проблемы антропологии предстают в истинном свете лишь тогда, когда за основу принимается конкретное состояние общества, положение человека в этом обществе.

Можно показать (к чему мы сейчас и переходим без претензий на исчерпывающее разъяснение всех вопросов), что во всех тех явлениях, из исследования которых антропологи делают вывод о проблематичности человека по причине развития науки вообще, цивилизации вообще, основной, решающей причиной оказываются именно социальные изменения, происходящие в недрах буржуазного общества, растущий и обостряющийся кризис этого общества. Например, когда Плесснер описывает непрочность, временность, мимолетность человеческой жизни, обнаружившуюся под влиянием развития науки и техники, то ему приходится констатировать (на той же самой странице), что вначале буржуазное общество воспринимало свою историческую обусловленность и подверженность изменению позитивно, оптимистически, видело перед собой беспределное поле творчества, верило в достижимость земного счастья. Но все это представляется антропологу лишь кратковременным увлечением, своего рода опьянением, угаром прогресса, за которым не замедлило последовать тяжкое отрезвление. На самом же деле буржуазное общество вначале верило в прогресс потому, что оно само было тогда прогрессивным, находилось в восходящей

ветви своего развития, когда же продолжающийся прогресс обнаружил непрочность положения буржуазии, а не вообще всякой человеческой жизни, стали все громче раздаваться голоса его противников, глашатаев «героического пессимизма», декаданса и т. п.

Если вернуться к теории Ландмана, согласно которой индивид просто не в состоянии почерпнуть из огромного многообразия современной культуры все то, что ему нужно, то следует сказать, что эта реальная трудность в то же время отнюдь не является фатальной, ускользающей от власти человека, не поддающейся никакому разумному воздействию. Одним из показателей уровня культуры является именно то, насколько данная культура делает свои богатства достоянием каждого. В частности, что касается действительно огромного и все возрастающего объема научных данных, то здесь могут дать большой эффект такие средства, как, например, рациональная организация научных исследований, применение кибернетики, совершенствование системы информации и т. п.

Но Ландман делает из рассмотрения культуры свои — и притом далеко идущие — выводы. Культура, созданная для блага человека, с фатальной неизбежностью превращается у него в силу, враждебную человеку. То, «что возникло ради обогащения спонтанной выразительности жизни и ее облегчения, русло, в которое она должна была свободно вливаться, превращается в демонический аппарат, который, в конечном счете, оставляет ее аморфной и беспомощной» [2, 121]. Именно таким образом понимает Ландман отчуждение. По его мнению, исследованное Марксом отчуждение человека в процессе капиталистического производства есть не основа других видов отчуждения, а, наоборот, лишь частный случай более широкого явления культуры. Конечный вывод Ландмана состоит в утверждении неизбежной трагичности и принципиальной неразрешимости «самопротиворечий» жизни и культуры. «Собственное орудие жизни,— заявляет Ландман,— постоянно выступает против нее самой» [2, 122].

Далее, когда антропологи говорят, что разные народы и цивилизации имеют свои, несовместимые и в то же время правомерные представления о человеке, что человек чрезвычайно пластичен, может выступать в самых различных ролях и именно поэтому не имеет никакого определенного предназначения, то они (подобно буржуазным ученым и философам, высказывавшимся о кризисе естествознания) делают из этого выводы в пользу релятивизма и агностицизма, объявляют человека вообще неопределенным и не-постижимым. Шелер еще в 1914 г. в первом наброске своей антропологии в очерке "Zur Idee des Menschen" писал, что «именно неопределенность принадлежит к сущности человека» [5, 186]. Этот же иррационалистический взгляд мы находим у Плесснера и у других антропологов. Основную роль в выдвижении подобных теорий сыграла социальная действительность буржуазного общества, которая и порождает их: положение о неопределенности

сти и непознаваемости человека тесно связано — в отношении общественной жизни — с отрицанием того, что общество может познать законы своего развития и планомерно управлять ими, а в отношении отдельного человека влечет за собой тот вывод, что индивид не может понять себя самого, свои сильные и слабые стороны, формировать свой характер, разумно направлять свою жизнь. У Шелера идея неопределенности человека прямо используется для «опровержения» марксизма: марксистское понимание труда, способности изготовления орудий как основного признака человека, материального производства как основы всей человеческой жизни означает якобы односторонность, ущерб для человеческого многообразия.

Что же касается сугубо гносеологических истоков антропологии, в частности, вышеприведенной мысли Х. Книттермейера, что вопрос о человеке направлен и на самого вопрошающего, то совершенно очевидно, что этот вопрос далеко не всегда и не обязательно вызывает тревожное, мучительное чувство неясности и неопределенности. Этот вопрос может возбуждать не какие-либо отрицательные, гнетущие переживания, а, скорее наоборот, любознательность, живой интерес; он может быть очень настойчивым, волнующим, даже навязчивой идеей и в то же время не содержать в себе ничего трагического. Последнее появляется именно тогда, когда социальные антагонизмы, существующие в данном обществе, простираются и на человека, вторгаются в его внутренний мир, заставляют его опасаться за себя самого. Опровержение мысли Т. Литта о том, что, поскольку все человеческие способности могут быть исследованы лишь при помощи их же самих, то человеческое самопознание попадает в замкнутый круг, содержит уже в том неоспоримом факте, что, несмотря на все действительно немалые теоретические и иные трудности, человек все-таки приобрел солидное знание о себе. Литт же на основании этих логических проблем самопознания делает идеалистическое и агностическое заключение о «невыводимости (Unableitbarkeit) духа» [4, 285] и невозможности выбраться из замкнутого круга самопознания [4, 287].

Наконец, решение вопроса о том, что антропология должна быть наукой о всех людях, о человеческом вообще и в то же время наукой о каждом отдельном человеке, надо искать при помощи диалектики единичного и всеобщего, на основании диалектического подхода к познанию человека. Но той питательной почвой, которая поддерживает настойчивость антропологов в выдвижении якобы неразрешимых противоречий познания человека, является именно социальное противоречие, действительно неразрешимое в антагонистическом обществе,— противоречие личного и общественного, грубое вторжение бюрократического механизма управления, антигуманных норм и предписаний в интимный мир человека, заставляющее индивида бежать от общества, замыкаться в узком мирке своего «я». (Здесь следует уточнить, что не просто усложнение

структуре общества, хотя это действительно имеет место и влечет за собой очень важные проблемы, а именно бюрократизация современного буржуазного общества, неимоверный рост аппарата управления, превращающий индивид в функцию, в безгласного исполнителя, является одной из главных причин того, что человек теряет свое лицо.)

Таким образом, при всей важности общечеловеческих проблем науки, техники и вообще культуры, при всех сугубо теоретических трудностях основные причины неясности и неустойчивости человека в современном буржуазном обществе имеют глубоко социальную природу. Неписаные законы эксплуатации и вражды, которые не могут быть устраниены никакими реформами, оставляющими в неприкосновенности устои буржуазного общества, усиление бюрократической машины государственно-монополистического капитализма и ее воздействие даже на частную жизнь людей, жестокое отчуждение, проникающее даже в самые интимные уголки человеческого «я», разрушительные войны, опрокидывающие многое, что казалось абсолютным и незыблемым,— все это ведет к широкому распространению пессимизма и трагического мироощущения, настроений страха, одиночества и бессилия. Философская антропология выражает и закрепляет все эти настроения, и это характеризует ее как проявление кризиса современного буржуазного общества и его идеологии.

Мы должны теперь более конкретно обрисовать эту дисциплину, ее задачи, предмет и метод. Основоположник современной философской антропологии Макс Шелер видел в ней «основную науку о сущности и о сущностной структуре человека; о его отношении к царству природы (неорганическое, растение, животное) как и к основе всех вещей; о происхождении его метафизической сущности как и о его физическом, психическом и духовном начале в мире; о силах и способностях, которые движут им и которыми движет он; об основных направлениях и законах его биологического, психического, духовно-исторического и социального развития...» [8, 7—8]. Философская антропология была для Шелера коренной, основополагающей дисциплиной, фундаментом не только философии, но и всего человеческого знания и человеческой жизни в целом. Антропологи выступают с требованием реформы философии, выдвигают новый предмет философии. Таким предметом они считают человека. Уже в раннем антропологическом очерке "Zur Idee des Menschen" Шелер подчеркивал (вообще-то, конечно, не новую мысль), что все центральные проблемы философии должны решаться исходя из человека. С течением времени эта тенденция еще более усилилась и ее идеалистический смысл стал совершенно очевидным. Так, в своем основном антропологическом сочинении Шелер писал: «Задача философской антропологии — точно показать, как из основной структуры человеческого бытия... проистекают все специфические свойства, достижения и произведения человека: язык, совесть, орудие,

жие, идеи права и несправедливости, государство, руководство, изобразительные функции искусств, миф, религия, наука, историчность и общественность» [9, 105]. Здесь не сущность человека выводится из истории, из общества, из объективных социальных условий (которые, в свою очередь, подвергаются активному обратному воздействию людей) — нет, сама история, само общество выступают как последствие «структурь» человека. Всечески мистифицируя то сложное многообразие, которое представляет собой человек, антропологи заявляют, что человек есть микрокосм, «мир в малом», концентрированное воплощение, сосредоточение в одном существе всех ступеней бытия и поэтому только познание человека дает ключ к пониманию мира в целом. Более того, антропологи доходят даже до утверждения, что весь мир, все существующее создается человеком: «Всякое предметное бытие... надо относить (*beziehen*), прежде всего, к человеку. Все формы бытия зависят от бытия человека» [10, 11]. Антропология стремится спасти свободу и высшую ценность человека фактически лишь тем, что она объявляет все общество и весь космос производным от человека, создает тысячу первый вариант идеализма.

Для характеристики замысла философской антропологии очень важно также учесть ситуацию, сложившуюся к тому времени в философских представлениях о человеке и в различных науках, имеющих дело с человеком. Как пишет Г. Плесснер, в конце XIX — начале XX века с особенной остротой обнаружились расхождения и контрасты в понимании человека между материализмом, эмпиризмом, натурализмом, с одной стороны, и идеализмом, априоризмом, спиритуализмом — с другой. Материализм и натурализм признают и изучают в человеке только то, что доступно эксперименту и причинно-следственному объяснению, что может быть выражено в точных количественных соотношениях, и, таким образом, сводят все богатство и многогранность непосредственной, реальной человеческой жизни лишь к измеримому, к сухим, беспстрастным формулам, которые с возрастанием своей точности и сферы применимости только еще дальше отходят, еще больше теряют из виду конкретного, живого человека; вся обширная, сложная, многосторонняя область духовных актов, эмоций, моральных ценностей оказывается совершенно необъясненной (здесь, как и у многих антропологов, материализм отождествляется с его вульгарной, натуралистической разновидностью). Материализм и эмпиризм теснейшим образом связаны с естественными науками, а каждая естественная наука исследует лишь свою узкую область, применяет свою специальную методику, изолируется от других областей и наук; таким путем невозможно объяснить всего человека. Здесь можно попутно отметить, что многие антропологи подчеркивают необходимость того или иного обобщения эмпирических, естественнонаучных данных о человеке, но сами обычно «обобщают» лишь те данные, которые могут создать видимость подтверждения идеализма и иррационализма, ссылаются, как пра-

вило, именно на тех естествоиспытателей, которые, в свою очередь, подвержены влиянию модных теорий идеалистической философии; в этом сказывается идеалистическая направленность философской антропологии, ее недоверие к естественным наукам с их традициями стихийного материализма.

С другой стороны, говорит Плесснер, идеализм — особенно в его априористической разновидности — видел в человеке, главным образом, разумное существо, субъекта познания, носителя нравственных ценностей и т. п. и не мог объяснить либо вообще игнорировал человека как живое существо, часть природы. Плесснер неоднократно подчеркивает, что все эти науки — и естественные (анатомия, физиология, психология, психопатология, медицина и т. д.), и гуманитарные (этика, эстетика, логика, языкоznание и др.) — как бы не попадают в цель, проходят мимо самого главного в человеке. Чтобы понять, что такое человек, каков он есть, надо само это понимание как бы согреть «человеческим теплом», развивать его в постоянном непосредственном контакте с потребностями и исканиями живого человека. Например, естествоиспытатель может изучать человека, его анатомию или физиологию, не задумываясь о различии между человеком и любым другим живым существом; психолог может изучать протекание человеческих эмоций, свойства памяти и т. д. с тем же бесстрастием и равнодушием (или, что в данном случае не играет роли, с интересом, увлечением, любознательностью), с каким физик или химик познает явления природы; мыслитель-моралист может исследовать происхождение и систему этических категорий примерно так же, как натуралист эволюцию и классификацию биологических видов, либо может разрабатывать и формулировать моральные принципы вне связи с тем, насколько они осуществимы и действенны в реальной жизни. Но, зная, как в нервной системе человека происходят процессы возбуждения и торможения, как возникают представления и понятия, какими нормами человек должен руководствоваться в отношениях с другими людьми, мы тем самым еще не получаем никакого знания о том, что же, в конце концов, представляет собой сам человек, не затрагиваем кровной, подлинной основы, «самости», ядра человека. Пусть все эти науки о человеке ставят своей целью его благо и действительно служат ему, пусть они так или иначе предполагают, имеют в виду это истинное ядро человека — ни одна из них не ставит, не может поставить перед собой в качестве прямой и основной задачи исследование именно человеческого в человеке. Образно говоря, человек не узнает себя в зеркале этих наук.

Было бы неверно думать, что до появления философской антропологии вообще отсутствовали попытки как-то ликвидировать резкие контрасты между различными областями знания о человеке. Но это делалось обычно путем предоставления неограниченных прав какой-либо одной области и вытеснения или подчинения всех других. В конце XIX — начале XX века происходила (и в на-

стоящее время отнюдь еще не утихла) настоящая вакханалия сведений всех высших способностей человека (мышление, чувства, нравственность и т. п.) к низшим, элементарным, просто животным потребностям или, наоборот, прямого, непосредственного выведения первых из вторых. Это явление принимало различные формы. Вульгарный материализм и натурализм низводил человека до уровня чисто физиологических потребностей и реакций (Бюхнер, Фогт, Молешотт и др.). Особенно же было распространено и характерно для периода нисходящего капитализма объяснение человека на основе иррациональных, стихийных, демонических сил, таящихся где-то в темных глубинах человеческого существа, будь то «воля к жизни», «воля к власти», «жизненный порыв» или чисто сексуальные побуждения (Шопенгауэр, Ницше, Бергсон, Фрейд, Т. Лессинг, Парето и другие). При этом высшие человеческие свойства ставились в полное подчинение низшим либо вообще объявлялись видимостью, иллюзией, самообманом. Согласно этому типу философствования, оптимистическое мировоззрение, вера в прогресс и добро является прямым, непосредственным следствием чисто физического здоровья и самочувствия; если какой-либо человек проповедует высокую мораль, то это происходит лишь потому, что он из-за своей слабости и трусости (безразлично, со знаваемой субъективно или нет) не способен к обману и насилию; человек устремляется в сферу духовного, возвышенного, благородного исключительно потому, что он по каким-либо причинам не может получить удовлетворения в сфере чисто животной (особенно сексуальной). Подобный склад мышления приводил либо к полнейшему безразличию и пассивности, либо к крайнему скепсису, цинизму и нигилизму. В итоге оказывается, что при этом сведении высшего к низшему подлинная «самость», ядро человека, опять не была найдена и объяснена, по-прежнему оставалась вне поля зрения. Как пишет современный антрополог Герман Вейн в работе, посвященной специально этому вопросу, «разрыв между объективно-духовным в человеке, которое подлежит сведению, и тем, к чему оно должно быть сведено, так же необъяснимо велик, как и разрыв между конечным человеком и абсолютом вне его в старой метафизике... При разоблачении иллюзий о человеке было найдено не само человеческое, а опять-таки нечто другое...» [11, 81].

Все это подводит нас к пониманию замысла философской антропологии. Последняя должна найти, распознать главное в человеке, то, что делает человека человеком (будь то какой-либо определенный признак либо сама неопределенность, нефиксируемость, отсутствие всяких неизменных признаков). Очерчивая проблематику антропологии, Плесснер пишет, что в центре ее находится человек, однако «не как объект науки, не как субъект своего сознания, но как объект и субъект своей жизни, то есть так, как он есть сам себе предмет и центр... Не тело (если понимать под термином «тело» объективированный естественными науками слой),

не душа и поток сознания (если здесь идет речь об объекте психологии), не абстрактный субъект, к которому относятся законы логики, нормы этики и эстетики, но психо-физически индифферентное или нейтральное жизненное единство — вот что такое человек «в себе и для себя» [12, 31—32]. Или, как формулирует Ганс-Эдуард Хенгстенберг, «философская антропология есть учение о человеке с точки зрения самого человеческого бытия» [13, V].

Конечно, в этом подчеркивании первостепенной важности изучения человека, «как он есть сам себе предмет и центр», каков он есть сам по себе, содержится известный положительный смысл. Но в конкретном осуществлении этого замысла антропологии ее положительные моменты обычно подавляются, сводятся на нет тем идеализмом и иррационализмом, который так или иначе свойствен всем антропологическим теориям. Это предопределено уже тем методом, при помощи которого антропология рассчитывает выполнить свою задачу. Плесснер пишет, что необходимая предпосылка для антропологии была заложена с возникновением «философии жизни». Только введение понятия жизни разрушило дилемму натурализма и априоризма, дало возможность такого подхода к человеку, который не ограничивался бы лишь тем, что доступно эксперименту, но и не витал бы в сфере пустых, надуманных абстракций. Одновременно, продолжает он, было найдено и средство познания человека: это интуиция, непосредственное постижение явлений жизни. Теперь человек как субъект познания уже не противостоит себе как предмету познания: «жизнь понимает жизнь». В этой постановке методологических проблем антропологии тоже есть много правильного. При исследовании человеческой жизни в совокупности всех ее сторон надо обращаться не только к разуму и фактам, но также и к чувствам. Однако в антропологии ссылка на чувства сплошь да рядом перерастает в субъективизм и произвол, и в понятие интуиции вкладывается антинаучный, иррационалистический смысл. Многие антропологи считают неправомерными либо невыполнимыми требования аргументации, научной строгости, проверки на опыте и т. п. Нередко антрополог вместо доказательства тех или иных положений (причем это могут быть ключевые положения его теории) опирается буквально лишь на свое личное убеждение. Здесь можно привести мнение одного из крупнейших представителей этого направления Арнольда Гелена о понятиях, при помощи которых «работают» его коллеги: «...все абстрактные и всеобщие понятия, которые должны быть «сущностными понятиями», как «дух», «воля», «душа» и т. д. суть метафизические понятия, то есть они так или иначе вступают в коллизию с опытом. Они имеют скорее чувствуемое и переживающее, чем выражимое содержание, их группируют друг против друга или друг над другом по склонностям, происхождение которых невозможно установить, и отношения, якобы существующие между ними, суть скорее движения чувств, вызываемые названием этих понятий. Такие учения ... выступают в свободном соревновании

за одобрение вкуса публики, но не ставят свой успех в зависимость от соответствия с фактами, как это делают науки» [14, 3]. Сам Гелен требует от антропологии «эмпирико-научной» ориентации, применяет в своей антропологии «биологический» метод, но, как должен показать один из последующих разделов, к его теории могут быть предъявлены те же обвинения. Для Гелена характерно поразительное сочетание обильного, часто очень интересного фактического материала с крайне субъективистскими, иррационалистическими, антинаучными посылками и выводами.

В конкретном осуществлении замысла антропологии обнаруживаются часто очень большие различия между отдельными ее представителями. Но есть такая черта, которая пронизывает и объединяет многие из этих, казалось бы, самых различных теорий. Это их антимарксистская, антикоммунистическая направленность. Идея неопределенности и непознаваемости человека прекрасно уживается в антропологии с утверждением изначального, неискоренимого трагизма и разлада абстрактно понимаемой «человеческой природы». Философская антропология подменяет социальное в человеке антропологическим, присущим «человеку как таковому», совершенно независимо от социальных условий. Многие антропологи резко и настойчиво выступают против марксистско-ленинского учения о социальной сущности человека и, всячески раздувая момент трагического, постулируют неустранимый внутренний надрыв или надлом человеческого существа. Исходя из этого, они призывают человека уйти от участия в делах общества, объявляют бессмысленным либо даже вредным, пагубным стремление к улучшению жизни путем каких-либо социальных преобразований. «На антропологическом факте смерти,— заявляет автор «диалектической антропологии» Г. Вейн,— «кончается» гегелевское «опосредование», гегелевская диалектика как и марксистская, несерьезность историзма как и псевдорелигия тоталитаризма» [15, 106]. «Как жизнь вообще содержит в себе смерть,— вторит ему представитель «культурной антропологии» М. Ландман,— так и она (культура.— П. К.) всегда несет в себе кризис» [2, 123]. Ландман восхваляет философов, которые «имели мужество и честность признать антиномии бытия и оставить их в их непреодолимости» [2, 119—120]. Объявляя себя поборником высшей ценности человека, провозглашая своей исключительной целью понять человека, а не вдаваться в политику, философская антропология на самом деле выполняет вполне определенную, и притом крайне реакционную социальную роль. Своим «антропологическим пессимизмом» она вносит немалую долю в общий набор приемов, при помощи которых современная буржуазная идеология стремится задержать рост влияния марксизма-ленинизма, отвлечь трудящиеся массы капиталистических стран от классовой борьбы, от стремления к построению социализма и коммунизма.

Резюмируя все вышесказанное, можно следующим образом кратко описать некоторые основные черты этого направления. Фи-

лософская антропология есть идеалистическое, иррационалистическое течение современной буржуазной философии, продолжающее линию «философии жизни» и других реакционных теорий, выступающее как отражение и составная часть кризиса современного буржуазного общества, «кризиса человека» в этом обществе. Антропология ведет активную критику марксизма-ленинизма, является гибкой, утонченной и потому особенно опасной разновидностью буржуазной идеологии. Эта дисциплина задумана как единая, всеобъемлющая, универсальная наука о человеке, которая якобы одна только и может понять реального, живого человека с его потребностями и запросами, вскрыть подлинную основу, ядро человека. В качестве основного метода постижения человека фигурирует иррационалистически понимаемая интуиция. Некоторые основные проблемы антропологии суть следующие: что такое человек, каково его положение в мире, (в частности, чем он отличается от животного); далее, обширный комплекс проблем, относящихся к личности: что такое личность, что такое мое «я»; структура личности, ее отношение к другим личностям и обществу в целом; далее, силы и способности человека, смысл его жизни, вопрос о его развитии и т. п. Наконец, признаки и свойства, которые считаются существенными для человека, переносятся затем на общество, возводятся в ранг «атрибутов первоосновы мира»; антропология выдвигается как основа философии и как теоретическая основа всей человеческой жизни.

Давая общую оценку антропологии, нельзя не затронуть вопрос о том, как оценить сам замысел антропологии с позиций марксизма, иначе говоря, надо ли создавать марксистско-ленинскую антропологию? Очевидно, дело здесь не в названии (термин «философская антропология» неприемлем для марксистской теории уже потому, что он как бы обременен тем идеализмом и иррационализмом, который так или иначе присущ всем разновидностям антропологии). Признавая, что антропология затрагивает некоторые реальные проблемы, марксизм-ленинизм в то же время не может принять ее порочные общефилософские и методологические установки. Что же касается определенного понимания человека, то оно создано марксистской философией с самого ее возникновения и с тех пор непрерывно развивается и обогащается. Исторический материализм, марксизм-ленинизм в целом дают единственно научный ответ на вопрос, что такое человек, выясняя общественную сущность человека, определяющую роль труда, материального производства в формировании и развитии человека (как совокупного человека, общества, так и отдельного человека, индивида), устанавливают положение человека в мире, отношение личности и общества и т. д. Дальнейшая разработка всех этих вопросов (как и критика концепций человека в современной буржуазной философии) является важной, назревшей, политически острой задачей марксистско-ленинской философии.

В настоящей работе кратко рассматриваются некоторые основ-

ные проблемы и направления современной философской антропологии. Этот очерк является очень сжатым и фрагментарным, и в нем не могут быть представлены даже многие разновидности современной антропологии, не говоря уже о предшественниках. (Работа написана в основном на материале немецких источников, но было бы неверно думать, что проблема человека разрабатывается лишь в немецкой философии. США, Латинская Америка, Франция, Италия, Швейцария и другие страны дали в последние годы целый ряд крупных работ в этой области. Не всегда при этом фигурирует сам термин «философская антропология», применяются такие названия, как «теория человеческой природы», «философия человека», «интегральная философия человека» и т. п., но рассматриваемая проблематика является в сущности той же самой.) Поскольку философская антропология охватывает разнообразные вопросы и по многим из них наблюдаются значительные расхождения между отдельными авторами, в предлагаемом очерке рассматриваются по разделам некоторые ее разновидности.

2. МАКС ШЕЛЕР КАК НЕПОСРЕДСТВЕННЫЙ ПРЕДШЕСТВЕННИК ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА И ОСНОВОПОЛОЖНИК СОВРЕМЕННОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Идеи современной философской антропологии, подготовленные всей предшествующей эволюцией буржуазной философии, и, можно сказать, носившиеся в воздухе, были впервые четко сформулированы и выдвинуты на передний план в философии известным немецким мыслителем Максом Шелером. Для понимания антропологии Шелера чрезвычайно важно учесть социально-политическую обстановку и «духовную ситуацию» в Германии первой трети XX века. Империалистическая война 1914—1918 годов, закончившаяся поражением кайзеровской Германии, причиненные войной разрушения и страдания, тяготы послевоенных репараций, инфляция и многие другие проявления общего кризиса капитализма сильно ударили по чувствам людей, вызвали резкие перемены в умонастроениях самых различных кругов общества (от народных масс, на долю которых выпали основные трудности войны, до «сильных мира сего» и буржуазной интеллигенции). Падает вера в добро и прогресс, широко распространяется пессимизм, трагическое мироощущение, жизнь представляется людям бессмысленной, иррациональной. Все это находит отражение и в философии (Шпенглер, Ясперс, Хайдеггер, Т. Лессинг, Клагес и многие другие). Но наряду с этим наблюдается и другое явление, которое подчеркивают многие авторы, писавшие о том времени, и которое очень важно для дальнейшего изложения нашей темы. Многие люди лихорадочно ищут опоры, спасения, убежища, на которое можно было бы положиться, ищут его не в материальном достатке и житейском благополучии, но, главным образом, в области разума, духа, нравственности, взывают к высшим способностям человека, к тому человеческому, что еще сохранилось в нем.

Макс Шелер вращался в самой гуще всех этих событий духовной жизни страны и эпохи. Здесь можно сказать хотя бы несколько слов о самой личности Шелера. Это была довольно своеобразная фигура на философском фоне Германии. Бравшийся за самые разнообразные темы, выпустивший целый ряд крупных работ по философии, социологии, теории познания, психологии, религии, этике и т. д., но так и не оставивший сколько-нибудь законченной и отшлифованной теории, часто менявший свои философские взгляды, очень эмоциональный и импульсивный, Шелер плохо удовлетворяет традиционному представлению о мыслителе (типа Спинозы или Канта). Он очень чутко и оперативно откликался на текущие события в социальной и культурной жизни, выступал как активный политический деятель и публицист, часто делал перед общественностью доклады по животрепещущим социальным вопросам. Не будет ошибкой сказать, что именно эмоциональная восприимчивость и переменчивость философа помогли ему отразить многие стороны его сложной и быстротекущей эпохи (надо оговориться, что основное ядро его взглядов всегда оставалось в сущности неизменным). Люди, лично знавшие Шелера или специально изучавшие его наследие, как правило, отзываются о нем с большим уважением. Хосе Ортега-и-Гассет, Мартин Хайдеггер, Жорж Гурвич, Мартин Бубер, Иоганнес Гессен, Генрих Лютцлер и многие другие авторы, как ни различны их собственные позиции, единодушно воздают дань своего признания Шелеру, переходят на возвышенный слог, описывая его личность: находят у него мощный, всеобъемлющий ум, необычайную чуткость к наズревшим или только назревающим проблемам эпохи, неутомимость в искааниях, яркое и зажигающее горение всей его неукротимой натуры. Ученики Шелера даже сравнивают его с Сократом или Платоном. Известность и влияние немецкого мыслителя не ограничились сроком его жизни и пределами его страны и в настоящее время, пожалуй, особенно велики.

Шелер остро сознавал «проблематичность», неустойчивость человека в современном ему обществе и огромные расхождения между различными областями знания о человеке. С присущей ему категоричностью и полемическим пылом он повел непримиримую борьбу против теорий, которые он объединял под общим названием натурализма или позитивизма, против непосредственного сведения человека к чисто животным инстинктам либо к так называемому практическому интеллекту или уму (*die Intelligenz*), т. е. к способности оценивать конкретную жизненную ситуацию и принимать соответствующее решение (практический интеллект или ум играет основную роль в таких областях, как технические изобретения и усовершенствования, всякого рода прикладные отрасли знания, а также обширная область чисто житейской, повседневной практики человека). В шелеровской критике натурализма содержится много правильного, и, конечно, не следует защищать натурализм от Шелера. Но в то же время нельзя и ста-

новиться на сторону Шелера в этой критике. Он выступает против натурализма с идеалистических позиций, негодяя на то, что «так называемые натуралисты совершенно игнорировали первичность и самостоятельность духа» [9, 100]. Каждый раз, когда Шелер полемизирует с натурализмом, он «заодно» отвергает и марксизм, зачисляя его в эту же рубрику. Современному философу-идеалисту (как и тем идеалистам, о которых писал В. И. Ленин) марксизм и материализм вообще представляется грубым вульгарным натурализмом, односторонним позитивизмом.

Полемизируя с натуралистическим, узко биологическим пониманием человека, основоположник современной антропологии вместе с тем считает, что «низшие» свойства человека нельзя просто перечеркнуть и отмахнуться от них. Наоборот, они обязательно должны занять подобающее место во всеобъемлющем образе человека. Все элементарные, «низшие» проявления человека Шелер объединяет под общим наименованием «порыва» (или «чувственного порыва»). Этот последний «образует низшую ступень психического», которая, следовательно, объективно (во вне) выступает как «живое существо», субъективно (во внутрь) — как «душа» [9, 17]. Шелер представлял себе порыв как некое простейшее, смутное, совершенно неоформленное побуждение, свойственное не только человеку, но и вообще всему живому. Такие акты, как прием пищи, сексуальное удовлетворение, боль и стремление избавиться от нее, являются, по Шелеру, уже более сложной разновидностью порыва, ибо они направлены к какому-либо определенному объекту (или, наоборот, прочь от него). Порыв же как таковой есть именно само стремление живого существа, иначе говоря, беспредметное удовольствие и беспредметное страдание. Инстинкт, память, способность подражания, способность выбора, практический интеллект — все эти признаки, по мнению Шелера, присущи как человеку, так и животному, и все они так или иначе обусловлены порывом, который Шелер в контексте своей философии отождествляет с жизнью и вообще с природой. Чрезвычайно важно отметить иррационализм его понимания порыва. Последний изображается как слепое, демоническое, стихийное, хаотичное стремление, не знающее никакой направленности и цели, лишенное всякой разумности и способности сознания.

Но, охарактеризовав порыв как неотъемлемое свойство человека, Шелер отнюдь не намерен поставить на этом точку. Изложив свою концепцию порыва, он далее пишет: «Я утверждаю: сущность человека и то, что можно назвать его особым положением, стоит высоко над тем, что называют умом и способностью выбора, ее не достигли бы также и тогда, когда представили бы себе этот ум и способность выбора в количественном отношении как угодно возросшими, даже до бесконечности!... Новый

¹ Между умным шимпанзе и Эдисоном, если рассматривать последнего лишь как техника, существует только различие в степени, конечно, очень большое (Прим. Шелера).

принцип, который делает человека человеком, находится вне всего того, что мы можем назвать в самом широком смысле жизнью, как во внутристическом, так и во внешне-вitalном аспекте» [9, 45—46]. Затем он высказывается еще более резко: «То, что делает человека человеком, есть принцип, противоположный вообще всей жизни...» [9, 46]. Этот принцип, это важнейшее коренное свойство человека основоположник философской антропологии обозначает словом «дух». Он поясняет, что в понятие духа входит — как его составная часть — понятие разума, которое выдвигали еще древнегреческие мыслители, но первое понятие шире по объему, ибо оно охватывает не только абстрактное мышление, но и созерцание — непосредственное, интуитивное «узнание сущности», а также обширный класс эмоциональных и волевых актов (доброта, любовь, раскаяние, благоговение и т. д.). Носителем же духовных актов является человеческая личность.

Не ограничиваясь этими предварительными пояснениями, немецкий мыслитель дает целый ряд определений и описаний духа: «...основным определением «духовного» существа является его... экзистенциальная самостоятельность, свобода, независимость от принуждения, давления, связи с органическим, с «жизнью» и всем, что относится к «жизни», следовательно, независимость также и от своего собственного интеллекта, идущего на поводу у инстинктов. Такое «духовное» существо не является больше связанным инстинктами с окружающим миром, но «свободно от окружающего мира» и, как мы хотели бы это назвать, «открыто миру» [9, 47]. Развивая свою мысль, Шелер пишет, что человек, совершая духовные акты, «дереализует! (entwirktlichen) действительность и тем самым создает для себя совершенно новый мир, где исчезают его «земные» страхи и заботы. Как живое существо, которому свойствен «порыв» и которое имеет различные потребности, человек зависит от окружающего мира, наталкивается на его «сопротивление», вызывающее страх и тревогу. Но актом своего духа человек разрушает, устраниет все это «властное давление реальности с его аффективным коррелатом» и достигает независимости и свободы.

Уже здесь становится совершенно ясно, что антропология Шелера есть настоящее злоупотребление относительной самостоятельностью и активностью сознания, одностороннее подчеркивание и непомерное раздувание той возможности отлета, отделения мысли от реальности, которая имеется уже в самой элементарной абстракции, короче говоря, применение типичных приемов идеализма, на которые неоднократно указывает в своих произведениях В. И. Ленин. Но современная буржуазная философия, в данном случае в лице Шелера, делает здесь своего рода «шаг вперед»: если античный и классический идеализм обычно эксплуатировал относительную самостоятельность понятий, ощущений, в общем, тех или иных этапов процесса познания, то современные буржуазные философы проделывают свои идеалистические манипуляции

со всей сферой сознания, психического, взятой в самом широком смысле: не только с понятийным мышлением, но и с такими явлениями, как эмоции, эстетические и моральные чувства, общее состояние и самочувствие индивида, находящегося в конкретной жизненной ситуации.

Подлинное отношение между человеческим сознанием и окружающим миром, объективной действительностью прямо противоположно тому, что утверждает Шелер об отношении «духа» и «жизни». В то же время он затрагивает здесь реальную и очень важную проблему, не только теоретическую, но и глубоко практическую. Речь идет о «механизме» человеческой деятельности, о роли сознания, о путях утверждения человека в жизни, достижения свободы и т. п. Ограничимся лишь одним, сравнительно простым примером, который отнюдь не исчерпывает всей этой обширной проблемы, зато раскрывает ее, пожалуй, особенно ярко и наглядно. Это такое распространенное явление, как обучение какому-либо делу, практическое овладение каким-либо мастерством, приобретение, выработка навыка и т. п. (имеется в виду достижение именно практической способности: в мыслях, в полете фантазии я могу представить себя совершающим самые невероятные вещи, но это зачастую ни на шаг не приближает меня к практическому выполнению того или иного акта, что само по себе, конечно, ничуть не умаляет роли творческой фантазии, связанной с реальной жизнью, с практикой). Представим себе человека, который обучается какому-либо практическому умению (будь то работа на станке, использование какого-либо технического устройства, спортивное упражнение, разговор на иностранном языке и т. д.). Как протекает процесс обучения? Вначале, когда человек только приступает к овладению навыком, его действия (ясно, что здесь можно говорить о действиях в самом широком смысле, не только как о внешнем, физическом, но и как о внутреннем, психическом, мыслительном акте) скованы, неуверенны, его собственное тело плохо подчиняется ему, объект действия (опять-таки понимаемый в самом широком смысле) выступает как нечто чуждое, своенравное, даже враждебное; человек волнуется, досадует на неудачи, борется со своими сомнениями и колебаниями. Говоря языком Шелера, мы имеем здесь ярко выраженное «властное давление реальности с его аффективным коррелатом», «зависимость от окружающего мира», «принуждение, давление жизни и всего, что к ней относится»¹. Но, по мере того как человек, невзирая на труд-

¹ В этой связи можно привести высказывание польского философа Тадеуша Котарбиньского — основателя новой дисциплины праксеологии (общей теории действий): «И так обычно происходит с начинаящими в любом деле: первое, как бы «естественное», движение оказывается со временем неловким. Привыкшие к нему люди выполняли бы свою работу неумело... Первый своего рода шаг прогресса заключается в таком случае в том, чтобы отучиться от неловкого движения, которое мы как бы приносим с собой, так что начальное обучение обычно исходит не от нулевого уровня, а от какого-то отрицательного навыка, препятствующего в достижении поставленной цели» [16, 777].

ности, упорно продолжает свои упражнения, картина постепенно меняется. Движения становятся все более точными, координированными и легкими, объект утрачивает свой первоначальный непонятный и враждебный характер, становится послушным и управляемым, человек начинает ощущать свое непосредственное единство с объектом, как бы сливаются с ним (человек, овладевший чужим языком, уже не замечает его сложности и трудности, гонщик «срастается» со своей машиной, гимнаст, выполняющий трудное упражнение, «не чувствует» тяжести собственного тела и т. д.), появляется удовольствие, наслаждение, доставляемое действием. Говоря словами Шелера, мир лишается своего «сопротивления», его «грубая реальность» и инертность «дереализуется», наступает экзистенциальная самостоятельность, свобода, независимость от принуждения и т. п. Но это радостное чувство свободы, легкости отнюдь не является чем-то противоположным объективной реальности, жизни, а, наоборот, вытекает из жизни, возникает в результате успешного решения практических задач, продиктованных объективной действительностью¹.

Аналогичное явление наблюдается и по отношению к человеческой жизни в целом. В самом деле, как протекает процесс жизни конкретного индивида? Из неисчерпаемого многообразия человеческих судеб можно выделить чрезвычайно распространенный и характерный тип человеческой жизни. Вступая в жизнь, человек сталкивается со множеством ясных или запутанных, манящих или пугающих проблем, мир рано или поздно предстает перед ним в своей сложности и противоречивости, и в душу человека не раз закрадывается сомнение в своих силах и в успехе своих начинаний. Но, по мере того как человек продолжает борьбу, испытывает различные жизненные перипетии, познает мир и себя самого, положение меняется. Человек как бы включается в течение жизни, ощущает свою связь с миром, пожинает плоды своих усилий и т. п. Жизнь в целом (не как биологическое явление, а как «жизненный путь» индивида) есть тоже своего рода мастерство, умение, искусство, и этим мастерством надо овладеть практически². Мож-

¹ Попутно — ибо это не имеет прямого отношения к критике теории Шелера, но важно само по себе — можно отметить, что наиболее трудной, решающей и в то же время, пожалуй, наименее исследованной представляется та стадия обучения, когда человек испытывает неудачи и близок к отчаянию, готов отказаться от своего начинания. В такие моменты, очевидно, надо не отступать и продолжать борьбу. Но эту стадию надо отличать от ситуации, в которой дальнейшая борьба бесполезна, хотя и имеется абстрактная возможность успеха. В этом последнем случае лучше не гоняться понапрасну за обманчивым призраком удачи, а прекратить дальнейшие попытки. Как различить оба эти положения — надо решать каждый раз конкретно, исходя из знания дела. Следует также сказать, что все излагаемое на этих страницах не является универсальным ключом ко всем проблемам: ведь человеку приходится учиться снова и снова, и он решает свои задачи более или менее успешно; но в то же время надо видеть огромные возможности и достижения человека.

² В этой связи представляют большой интерес мысли И. И. Мечникова («Этюды оптимизма»), который находит, что именно начало жизненного пути

но сказать, что в наше время это особенно важно, ибо жизнь во всех ее сферах становится все более сложной и предполагает не-посредственное активное действие человека.

Конечно, в неисчерпаемом многообразии жизненных ситуаций эти две стороны — труд, усилие и наслаждение — далеко не всегда связаны между собой непосредственным и очевидным образом. Часто в самом процессе труда просто невозможно ощутить его плоды, и чувство радости и удовлетворения наступает только после совершения соответствующего действия. Иногда отношение практического усилия и наслаждения носит такой своеобразный характер, что человек вообще не замечает этой связи и его «экзистенциальная самостоятельность» приходит словно сама собой. Чрезвычайно важен социальный момент рассматриваемой проблемы, верно подмеченный, «угаданный» еще Гегелем («Феноменология духа», раздел «Господин и раб»): раб трудится над вещью, преодолевая ее «сопротивление», господин же только наслаждается вещью, не зная «властного давления реальности». Это наслаждение готовыми плодами чужого труда находит отражение в буржуазной философии, в данном случае, в теории Шелера об «экзистенциальной самостоятельности духа». Конечно, можно полагаться всецело лишь на способности своего духа, не думая о реальной жизненной ситуации, ведь человеческое сознание имеет относительную самостоятельность, но вряд ли приходится рассчитывать на то, что это будет продолжаться все время и не приведет к тяжким последствиям.

Уже на этом примере данного Шелером «основного определения духовного существа» мы видим «в действии» один из важнейших приемов философской антропологии — подмену социального антропологическим, присущим «человеческой природе» якобы совершенно независимо от всякого общества. Если верить Шелеру, то получается, что человек независимо от всех и всяких конкретно-исторических условий как бы одним мановением своего «духа» достигает полнейшей свободы, независимости, счастья. Объективное социальное значение этой теории Шелера (каковы бы ни были его личные устремления) состоит в том, что она направлена к отвлечению трудящихся масс буржуазного общества от реальной действительности, от «жизни» (в которую Шелер включает также материальное производство, классовую борьбу и т. п.) в идеальный мир «духа»¹.

отмечено пессимизмом и скепсисом, и лишь с течением времени у человека развивается оптимистическое, мажорное «чувство жизни» (он как бы распознает вкус жизни). В этом же смысле можно понять образное высказывание Фейербаха: «... даже к хорошему и здоровому человек сначала должен приучить себя. Даже самое хорошее вино неприятно, если не привыкли к вину вообще или привыкли только к плохому вину» [17, 613].

¹ В то же время слово «дух» (и его производные, например, духовный) не содержит в себе ничего однозначного и, конечно, применимо и в марксистской философской терминологии. Это слово очень многозначно и неопределенно и обычно применяется для обозначения высших способностей человека как сознатель-

Важнейшая черта философской антропологии Шелера (которую мы видели в его «основном определении человеческого существа») — это доведенный до крайности, кричащий дуализм, разрыв человека на два совершенно чуждых друг другу момента: дух, с одной стороны, и порыв, инстинкт, жизнь — с другой. Возражая Шелеру, нельзя отождествлять, ставить на один уровень элементарные и возвышенные человеческие проявления, однако, надо видеть и их единство и взаимодействие. Сейчас мы должны кратко сказать об этом единстве человеческого существа. Очевидно, здесь надо проследить оба «встречные направления», т. е. показать значение простейших, биологических процессов для высших форм человеческой деятельности и, с другой стороны, осветить обратное воздействие «высшего» на «низшее».

Не будет ошибкой сказать, что уже с глубокой древности люди замечали то огромное, часто даже прямое, непосредственное влияние, которое оказывают их здоровье (или нездоровье), их физическое состояние на их настроение, чувства, действия, отношение к себе самому и к другим, на все их мироощущение. «В здоровом теле здоровый дух» — каждый человек убеждается в этой зависимости на своем повседневном житейском опыте. Конечно, было бы нелепо обвинять Шелера в незнании или непонимании подобных вещей. Да он и сам решительно и настойчиво утверждает «психо-физическое единство жизни», единство «тела» и «души», подкрепляя это обильным фактическим материалом из естественных наук (ссылаясь, в частности, на работы И. П. Павлова). Но вместе с тем он заявляет, что и тело, и душа относятся к одной и той же сфере жизни, или порыва, дух же образует совершенно особую область, не доступную ни для физиологии, ни для психологии. На самом же деле духовные акты человека, будучи несводимы к физиологическим процессам, в то же время неразрывно связаны с ними. Различные отрасли биологии и медицины могут во многих случаях точно указать, нарушения каких биологических органов или функций ведут к определенным изменениям высших духовных проявлений. Обратимся к такой сугубо человеческой сфере, как искусство. Создавая или воспринимая произведение искусства, человек забывает о своих будничных заботах, житейских нуждах, предается свободному полету фантазии, испытывает восторг, благоговение — самые высокие и светлые чувства. И как раз в искусстве очень ярко обнаруживается теснейшая связь элементарных и высших человеческих проявлений. В самом деле, как происходит, например, восприятие произведений живописи? Чтобы зритель мог испытать те чувства и переживания, которые стремился пробудить своей картиной художник, он должен, прежде всего, адекватно увидеть, рассмотреть то, что изображено на

ногу существа, наиболее возвышенных сфер деятельности человека (не только индивида, но и общества в целом), таких, как мораль или искусство; при этом, разумеется, надо иметь в виду первичность материи, общественного бытия и вторичность духовного.

холсте. Обычно это происходит быстро и незаметно, «само собой». Но совсем иначе обстоит дело у человека с физиологическими нарушениями процесса зрения. Например, чтобы рассмотреть изображение, глаз должен быть определенным образом фиксирован, что происходит без участия сознания, при помощи очень «древних» (в филогенетическом отношении), субкортикальных систем головного мозга. Если же из-за каких-либо нарушений эти системы не действуют, то глаз как бы не может сосредоточиться, все время «соскальзывает» с изображения. Оказывается невозможным даже рассмотреть изображение, не говоря уже о том, чтобы пережить вызываемые им эстетические чувства. При патологическом изменении других (также подсознательных) функций головного мозга глаз, хотя он и может рассмотреть отдельные детали картины, оказывается не в состоянии синтезировать, свести их воедино, понять смысл картины как целого. Наконец, при нейрофизиологических нарушениях определенных систем головного мозга человек не может проявить именно тех эмоций, которые вызывает картина, даже если он правильно видит само изображение. «Характерной особенностью многих больных с поражением лобных долей мозга является невозможность правильно отразить эмоционально-выразительные элементы художественной картины. Во многих случаях таких поражений мы встречали полную невозможность оценки мимики и пантомимических средств выражения тех или иных эмоциональных состояний, невозможность правильно отразить общий «эмоциональный фон» картины» [18, 382]. «Так, например, такие больные оценивали вдову, стоящую у гроба в позе глубокого отчаяния, следующим образом: «женщина... и в руке у нее платок... наверное, насморк» и т. п. [18, 235].

Вообще искусство дает богатейший материал для иллюстрации единства элементарных и возвышенных сфер человеческой жизни. В эстетике хорошо известно, что простейшее физиологическое ощущение приятного, вызываемое симметрией, ритмом и т. п., является одним из моментов высокого эстетического наслаждения. Многие поэты, композиторы, вообще создатели искусства заявляли, что и процесс художественного творчества, взлет фантазии, порыв вдохновения часто возникает в силу самых обыкновенных будничных явлений.

Как уже отмечалось, Шелер включает в понятие духа не только разум, идеи, но и «определенный класс эмоциональных и волевых актов». Характеризуя «духовные чувства», он пишет: «Их своеобразие выступает также в том, что они суть абсолютные чувства, не сводимые ко величным ценностным структурам и их мотивациям. Мы не можем в том же самом смысле отчаяться «по поводу чего-то» и чувствовать благодать «по поводу чего-то», как быть по какому-либо поводу веселым и невеселым, счастливым и несчастливым» [19, 355].

Конечно, нельзя отождествлять многообразные и специфические, тонко отдифференцированные человеческие чувства. Глубо-

кие и сокровенные чувства большого счастья, умиротворения или, наоборот, печали, отчаяния, носящие чёткий отпечаток именно данной личности, ее оригинальности и самобытности (характерологические чувства), не должны смешиваться и отождествляться с текучими «бытовыми» чувствами досады, раздражения, облегчения, радости и т. д. (ситуативные чувства). Однако все человеческие чувства, как самые простые и мимолетные, так и самые значительные и устойчивые, охватывающие все существо человека, определяются не всегда прямо и непосредственно, но в конечном счете его конкретным объективным положением в жизни (иначе они будут просто самовнушением и самообманом, вольным или невольным), и эта определяемость отнюдь не умаляет их своеобразия и автономности и не противоречит управлению индивида своими чувствами.

Против резкого разграничения чувств на отдельные замкнутые сферы выступает известный психолог и психиатр Карл Леонхард (ГДР): «...слон чувств, которые я нахожу, выглядят существенно иначе, чем у Шелера, который оценивает чувства в соответствии с тем, к какой высоте или глубине они принадлежат, но не учитывает, что однотипные чувства могут иметь различную высоту» [20, 18]. Что духовные чувства не абсолютны, что они зависят от отношения человека и окружающего мира и даже от биологических процессов, происходящих в человеческом организме, это может быть показано различными способами. Например, психиатры хорошо знают, что при снижении общего уровня жизнедеятельности организма, при падении биологической активности, «жизненного тонуса», в состоянии депрессии часто наступают глубокие изменения в моральных чувствах, во всей «моральной конституции» индивида. Такой человек обнаруживает повышенную «моральную чувствительность», постоянно испытывает мучительные угрызения совести, которые прямо-таки парализуют всю его деятельность, причем поводом для этого морального самобичевания обычно являются какие-нибудь мелкие, случайные проступки (например, то, что он не во-время вернул книгу в библиотеку), которые до наступления депрессии он может вообще забыть. Такой человек даже считает себя бессмертным: его «грехи» так велики, что он будет мучиться вечно. При восстановлении нормального уровня жизнедеятельности исчезают и соответствующие явления в области морали. (Этот пример говорит лишь о том, что нельзя отрывать моральные чувства от других человеческих проявлений, противопоставлять те и другие, но, разумеется, он не означает что моральный облик человека является прямым следствием, свойством его биологической конституции.)

Далее, идеализм Шелера приводит его, как бы то ни было, выдающегося мыслителя, к явно ложному утверждению, что между личностью (как носителем духовных актов) и ее собственным телом нет никакой глубокой, существенной связи. «...Личность «поднята» и в своей чистоте «возвышена» над своим телом и над

своей и всякой другой «жизнью», которая есть только условие земного наличного бытия, а также материя ее формирования» [21, 89]. Подобные положения о независимости личности от своего тела, настойчиво повторяемые философом, противоречат уже самому обычному, повседневному жизненному опыту. Поэтому, например, общепризнанно в области права, что телесное повреждение, наносимое человеку, расценивается (и соответствующим образом наказывается) не просто как чисто физическое действие, а именно как преступление против личности, нарушение прав и достоинства личности. От отрицания связи личности с телом — один шаг до утверждения «бессмертия души». И действительно, Шелер близок к тому, чтобы сделать этот шаг. Ссылаясь на свое учение о сущности человека как «способности выходить за пределы тела и его состояний», как единства духовных актов, которое не нуждается ни в каком субстрате, немецкий мыслитель, описывая явление смерти, утверждает: «... как при жизни ее (то есть личности.—П. К.) акты возвышались над состояниями тела, так и теперь она сама возвышается над распадом своего тела» [22, 47]. Шелер, правда, все-таки воздерживается от категорического утверждения «бессмертия души», но заявляет, что равно невозможно узнать, существует личность после смерти или же не существует. Конечный вывод философа таков: «Но я верю, что она (то есть личность.—П. К.) существует после смерти (fortexistiert) — так как я не имею оснований признать обратное, и сущностные условия того, во что я верю, выполнены очевидным образом» [22, 47].

Заканчивая первую часть нашей задачи, т. е. рассмотрение роли элементарных, телесных функций человека для высших, духовных, мы хотим привести один очень яркий пример из научно-фантастической литературы. В произведении А. Р. Беляева «Голова профессора Доуэля» рассказано, как рукой искусственного хирурга голова человека была отделена от остального тела и помещена в специальные условия, в которых поддерживалась ее жизнедеятельность и полностью сохранялась способность мышления. Вот как эта голова описывает свое состояние в столь необычной ситуации: «Утратив тело, я утратил мир,— весь необъятный, прекрасный мир вещей, которых я не замечал, вещей, которые можно взять, потрогать, и в то же время почувствовать свое тело, себя. О, я бы охотно отдал мое химерическое существование за одну радость почувствовать в своей руке тяжесть простого булыжника!» [23, 14—15].

Все вышеизложенное показывает значение простейших, «низших» человеческих свойств для самых сложных и утонченных человеческих проявлений, для человеческой жизни в целом. С другой стороны, наиболее возвышенные человеческие качества, идеинные и моральные побуждения оказывают поразительное воздействие на те области, в которых человек наиболее близок к животному. Давно замечено, например, что человек, физически не-

красивый, внешне невзрачный, становится подлинно прекрасным в те минуты, когда он словно загорается вдохновляющей его идеей. В периоды суровых испытаний, особенно во время войны, люди, движимые своими лучшими принципами и убеждениями — не способностями «чистого духа», но теми грандиозными историческими идеями, которые возникают из социальной действительности эпохи и в которых словно концентрируются помыслы и чаяния данного класса или общества,— совершают то, во что даже трудно поверить, что кажется просто физически невозможным. В этом мы видим лучшее опровержение шелеровского тезиса о «бессилии» духа. (Этот тезис играет важную роль в теории Шелера, и к нему еще придется возвращаться.)

Говоря о единстве всех человеческих проявлений, нельзя не отметить также и следующее простое обстоятельство. Лучшие минуты жизни, редкие, но тем более дорогие переживания счастья, наибольшей свободы, победного ликования и т. п. всегда сочетаются в нашем восприятии с самыми простыми, элементарными, естественными чувствами и влечениями. Наиболее ярко это проявляется опять-таки в искусстве. Можно сказать, что выдающиеся поэты особенно хорошо передают единство возвышенного, одухотворенного и естественного в самых значительных человеческих эмоциях. «О жизнь, о лес, о солнца свет! о юность, о надежды!» — здесь простые, понятные каждому чувства, которые пробуждает в нас природа, оживающая под лучами весеннего солнца, ассоциируются с «надеждами юности», с лучшими, благороднейшими помыслами и устремлениями человека.

Заканчивая оценку данного Шелером «основного» определения человека, мы хотим опять подчеркнуть, что единство всех областей человеческой жизни отнюдь не есть готовое, раз навсегда данное тождество и не осуществляется автоматически. Не будет ошибкой сказать, что каждому так или иначе знакомо чувство несоответствия, расхождения различных сторон его «я». Единство человеческой личности достигается обычно лишь на основе ее длительной, целеустремленной, активной деятельности по решению конкретных жизненных задач, в ходе которой формируется ее характер. Необходимым и решающим условием достижения такого единства является, в конечном счете, то общество, в котором протекает индивидуальная человеческая жизнь.

Идеализм Шелера не позволил ему позитивно, плодотворно преодолеть натуралистическую концепцию человека. Немецкий мыслитель стремится отдать должное и чувственному порыву, и духовному началу в человеке, но в результате получается лишь крайний дуализм, насилиственное рассечение человеческого существа на две противостоящие друг другу стороны. После всего этого может показаться очень странным, что Шелер объявляет существенным «венцом творения» и вместе с тем окончательным тезисом своей теории некий синтез, взаимопроникновение духа и порыва. Это утверждение остается у него столь же декларативным, сколь

и категоричным. Чтобы до конца понять эту непоследовательность Шелера как явление, по-своему вполне логичное, как закономерное последствие определенных и весьма значительных фактов, мы должны обратиться к социальным истокам его философии, к той эпохе, в которую она создавалась и теоретическим отражением которой она является. Только тогда теория Шелера предстанет в своем полном виде.

Заявляя, что в наше время человек стал как никогда «проблематичным», неясным для себя самого, Шелер в поисках причин этой неясности человека обращается к психологическим и техническим проблемам и трудностям «современной цивилизации». Здесь важно иметь в виду его утверждение о том, что всякая деятельность, всякий акт изначально бессильного духа возможны лишь благодаря тому, что дух как бы отвлекает, преобразует, сублимирует в своих целях часть энергии порыва (в этой части своей философии он фактически следует фрейдистской теории сублимации)¹. Но для современной культуры, по Шелеру, характерна слишком большая степень и интенсивность сублимации. Современное общество с его высоким уровнем науки и техники, с повсеместным распространением общего образования, внешней культуры поведения, всевозможных профессиональных, этических и т. п. предписаний, строго регламентирующих человеческую жизнь, налагает слишком тяжкие и обременительные оковы на естественные стремления и инстинкты человека, требует слишком больших жертв со стороны его элементарных, «природных» потребностей; происходит явление, которое Шелер называет чрезмерной интеллектуальностью.

Поскольку сублимация не может происходить бесконечно, то рано или поздно совершается обратный процесс, и природа, жизнь, инстинкт восстанавливаются в своих правах; Шелер называет это явление ресублимацией. Последняя отнюдь не носит мирного и безобидного характера, часто она протекает в форме бурных потрясений и коллизий. Она находит выражение в таких явлениях, как тяга к «природе», отказ от «условностей цивилизации», нарочитое пренебрежение к образованию, эрудиции, преклонение перед грубой физической силой и т. п., ее теоретическим глашатаем являются многочисленные и влиятельные направления «романтико-пессимистической» теории (Шопенгауэр, Ницше, Т. Лессинг, Клагес и другие). Признавая, что «сама по себе ре-сублимация есть признак старости и жизненного утомления» [24, 47], Шелер в то же время утверждает ее неизбежность.

¹ Эта часть теории Шелера особенно противоречива. Ведь, по Шелеру, дух в своем первоначальном виде абсолютно бессилен, не имеет никакой власти и энергии. Как же он может направлять течение мощного, обладающего энергией, но одновременно стихийного, слепого порыва, сковывать или, наоборот, освобождать стремление порыва? Ведь уже для того, чтобы начать сублимацию, дух должен иметь какую-то энергию. Это разительное логическое противоречие подмечали и критиковали — но каждый со своих идеалистических позиций — сами же буржуазные философы (М. Бубер, Э. Кассирер и другие).

Можно сказать, что здесь затрагивается реальная проблема развития культуры, выходящая далеко за рамки эпохи Шелера. Но остается ли все это лишь в области чисто психологических трудностей развития науки и техники, в области духовной культуры? Шелер характеризует важнейшую черту современной эпохи как «бунт природы в человеке и всего того, что темно, импульсивно, инстинктивно: ребенка против взрослого, массы против старой элиты, цветных против белых, всего бессознательного против сознательного, даже самих вещей против человека и его рас- судка...» [24, 46]. Здесь уже явственно проступают социальные истоки философии Шелера, обнаруживается реальная классовая подоплека его метафизических умозрений. Совершенно очевидно, что многие перечисленные им явления, проходя, конечно, через призму психики, имеют свой главный источник не в абстрактно понимаемой «природе человека», но в его социальной действительности. Здесь также выходит на поверхность конкретный социальный смысл, на первый взгляд, «чисто метафизического» понятия «порыв», а именно: слепой, бессознательный, демонический порыв выражает непознанные, не поддающиеся управлению в условиях буржуазного общества явления общественной жизни; выступления демократической общественности против старых аристократических пережитков и привилегий, борьба угнетенных народов колониальных стран против поработителей и тому подобные явления представляются буржуазному идеологу чем-то неразумным, грубым, животным, отождествляются в его сознании с разбушевавшимися стихиями природы.

Далее Шелер еще более ясно обнаруживает социальный смысл своей теории: «Я повторяю: низший класс будет до тех пор утверждать чисто натуралистическое понимание человека, связанное с односторонне социальным и экономическим объяснением религии и ее авторитетов, пока высший класс, со своей стороны, односторонне верит в изначальную силу чистого духа, в активную позитивность чистой воли...» [24, 59]. Здесь раскрывается социальный смысл не только порыва, но и духа: в человеческой жизни и истории дух связан, прежде всего, со взглядами, культурой, деятельностью «высшего класса», который выступает как носитель, олицетворение духа.

Как можно более конкретно определить социальную позицию Шелера? Отвергая многие влиятельные в Германии того времени реакционные философские течения, послужившие теоретической базой при создании идеологии фашизма, он пишет (в этой же работе), что в настоящее время «парламентарная демократия» в Германии переживает опасный кризис и вынуждена вести тяжелую борьбу «против диктаторских тенденций справа и слева». От того, удастся ли демократии найти верные пути этой борьбы, зависит, по мнению философа, сама историческая судьба нации, будущее ее государства и культуры, все ее достоинство. Шелер не питает особых иллюзий в отношении Веймарской республики (и

здесь он по-своему прав: ведь эта новоиспеченная демократия оказалась, по выражению одного из ее министров, такой, какой ее, собственно, не хотел видеть никто), но в то же время он призывает не разрушать то, что «построили отцы в Веймаре», а «наполнить эту вынужденную конструкцию живым духовным содержанием». Все эти и многие другие положения немецкого мыслителя, весь контекст его произведений, наконец, тот факт, что во время гитлеровского господства в Германии Шелера всячески третировали представители официальной «философии» и его теория была почти забыта, позволяют заключить, что он не был крайне правым, воинствующим реакционным, профашистским идеологом. Шелер выступал, в общем и целом, как идеолог буржуазной демократии, продолжатель тенденций старого либерализма (в то же время нельзя закрывать глаза на то, что буржуазная демократия часто смыкается с самой черной реакцией, на то, что многие идеи Шелера очень легко могут быть поставлены — и действительно неоднократно использовались — на службу милитаризму и шовинизму, особенно это относится к некоторым работам Шелера периода первой мировой войны).

Обеспокоенный бурными и напряженными социальными конфликтами своей эпохи, «бунтом» против «высшего класса», Шелер ищет путей «выравнивания» (*Ausgleich*), смягчения, примирения классовых противоречий. «Высшее метафизическое и религиозное — а потому и политико-социальное — объединение и примирение слоев будет возможно только на основе такой метафизики, такого понимания себя, мира и бога, которое обнимает свет и тьму, дух и демонию определяющего судьбы порыва к наличному бытию и жизни, находит истоки человека не только как духовного, но и как чувственного существа в божественной первооснове...» [24, 59]. Здесь мы, наконец, проникаем в «тайну» шелеровской философии: утверждение конечного взаимопроникновения изначально чуждых и независимых порыва и духа должно послужить философской основой политики «объединения слоев», примирения классовых антагонизмов. Шелер выступает как выразитель надежд сравнительно умеренных кругов буржуазии на «выравнивание», компромисс борющихся социальных сил (компромисс, который пошел бы на пользу только буржуазии, ибо тогда она еще оставалась сильнейшей стороной).

Для понимания философии Шелера и ее социального значения чрезвычайно важен тезис о бессилии духа. Этот тезис совершенно отсутствует в его ранних работах, но у позднего Шелера выдвигается на передний план. Почему же немецкий мыслитель пришел к убеждению в бессилии духа? Один из его современных исследователей Курт Ленк обращает внимание на то, что, если вначале Шелер рассматривал волю как феномен, вполне определяемый духом, то в годы после 1920 становится все более заметной тенденция изображать ее как слепой и демонический порыв. «... Для Шелера антрополого-метафизического периода воля становится

жизненным «порывом», который — подобно воле к жизни — должен иметь чисто иррациональную,alogичную природу» [25, 56]. Таким образом, резкие социальные конфликты того времени и особенно трагические и жестокие потрясения первой мировой войны внущили философу представление о порыве — могущественной, но вместе с тем слепой, неразумной, стихийной силе, «определяющей судьбы». Далее Ленк отмечает, что только с обращением к иррационалистическому понятию воли тезис о бессилии духа, оживленно дискутировавшийся в начале 30-х годов, приобретает свое центральное значение в философии Шелера. Или, как пишет о Шелере М. Бубер: «...он также имел решающий опыт во время войны, который вылился у него в убеждение об изначальном и существенном бессилии духа» [26, 310]. Беспомощность буржуазии и ее идеологов, неспособность направлять ход событий общественной жизни, пассивность и бессилие буржуазной демократии перед лицом грозных симптомов кризиса — все это нашло философское выражение в тезисе о бессилии духа, носителем которого как раз и является «высший класс».

Теория Шелера — яркий пример той важнейшей черты всей философской антропологии, которую мы обозначили как антропологический пессимизм. Лично Шелер меньше всего стремился проповедовать настроения неверия и безнадежности, но они вытекают из всего контекста его произведений, и это было замечено многими авторами, писавшими о нем. Например, тот же Ленк, имея в виду мысль Шелера о том, что дух должен как бы перехитрить порыв, инстинкты, чтобы управлять ими, патетически восклицает: «Что значат уловки и трюки человека, если мощный поток жизни бушует в слепой, чуждой разуму автономии, будучи не в состоянии даже услышать слабый зов духа! Как может произойти переворот в вечной тенденции обесценивания высших ценностей, если дух не обладает собственной и изначальной силой, чтобы осуществлять «руководство» и «управление». Итак, фатализм и здесь, бессилие и беспомощность...» [25, 61]. Таков печальный итог антропологии Шелера. Заканчивая анализ его взглядов, мы можем сделать вывод, что теория Шелера является проявлением кризиса буржуазного общества, она свидетельствует о неспособности буржуазии найти пути преодоления этого кризиса.

* *
*

Однако было бы неправильно ограничиться рассмотрением антропологии Шелера как таковой. Следует сказать (хотя бы в самом сжатом виде) и о наиболее близких ей явлениях в философии буржуазного общества, о влиянии этого крупного, разностороннего мыслителя на современную ему и последующую философскую мысль. Из предыдущих замечаний о пессимистичности его антропологии напрашивается вопрос об отношении между Шелером и

экзистенциализмом. В самом деле, оба эти направления возникают почти одновременно, в одной и той же стране (а также и в соседних странах), имеют одних и тех же ближайших предшественников и т. д. Шелер был лично знаком и немало общался со многими виднейшими представителями экзистенциализма (одно из основных сочинений Хайдеггера «Kant und das Problem der Metaphysik» посвящено памяти Шелера, ссылки на последнего можно найти и у Ясперса и других философов-экзистенциалистов).

При сравнении антропологии Шелера и экзистенциализма прежде всего бросается в глаза их близость в утверждении демонического, иррационального начала и в тесно связанном с ним тезисе о бессилии разума, духа. Вся философия экзистенциализма проникнута убеждением в слабости человеческого сознания и воли, в неспособности человека познавать и направлять ход событий в этом хаотичном и враждебном мире. Ярким примером этой важнейшей черты экзистенциализма являются недавние статьи Ясперса. В статье с характерным названием «Чем мы живы?» (*"Aus welchen Kräften leben wir?"*) маститый философ-экзистенциалист рассматривает этот вопрос в форме описания своей собственной жизни. В самом начале своего повествования он спешит подчеркнуть: «Этими силами были не принципы моей воли, но то всеобъемлющее, в лоне чего я был рожден и что принимало меня впоследствии» [27, 114]. Здесь наблюдается по существу тот же ход мысли, что и у Шелера: отрицание активной, направляющей роли сознания (дело не меняется оттого, что в данном случае Ясперс говорит не о разуме или духе, а о воле), идея «всеобъемлющего», неясного и таинственного, потоком которого охвачен человек («порыв» у Шелера) и которое, в свою очередь, ведет к трансценденции или «основе мира» (в последних работах Ясперса часто употребляется этот последний термин, явившийся основным в «метафизике» Шелера). Рассказав о различных сторонах и событиях своей жизни, которые были для него источником сил и поддерживали его, Ясперс, однако, вслед за тем заявляет, что все это не дает никаких оснований для какого-либо определенного ответа на поставленный вопрос. Мы не знаем и вообще не можем знать, чем мы живы, откуда черпаем силы. Если мы пытаемся размышлять о жизни, она становится загадкой. Если мы живем, она есть нечто самоочевидное. Далее Ясперс говорит о том, что мы живем просто потому, что нам присуща «вitalность», «жизненный порыв» и т. п.: «Почему мы остаемся в жизни? Простейший ответ таков: в силу vitalности, которая и в болезни и слабости побуждает человеческое создание цепляться за жизнь. Это может быть высказано с презрением или с состраданием» [27, 121]. Да, мы, люди — живые существа и хотим жить. Но наша любовь к жизни — как и вообще все непреходящее в человеке — не есть отвлеченное, внеисторическое свойство, оторванное от конкретной социальной действительности (как это проповедует Ясперс и в данной статье, и во многих других своих сочинениях на протяжении

целых десятилетий). Люди могут сохранять и обогащать свою жизнь лишь в обществе, в организованной борьбе со стихиями природы и социальным злом. Но Ясперс в конце своей статьи опять подчеркивает: «Основной опыт состоит в том, что мы не можем добиться ничего существенного» [27, 121]. Таким образом, утверждение бессилия разума и иррациональности мира есть первая коренная черта, роднящая антропологию Шелера с экзистенциализмом.

Но эта черта связана с другой, не менее важной. Существенная общность Шелера и экзистенциализма проявляется в утверждении априорности коренных, основополагающих человеческих состояний и переживаний. Выше (при рассмотрении концепции духа у Шелера) мы неоднократно видели, как Шелер изображает человеческие чувства, все основные (с его точки зрения) особенности человеческой психики абсолютными, самодовлеющими, замкнутыми в себе образованиями, не только закрытыми для воздействия внешнего мира, но даже способными «дереализовывать» его. Точно так же и экзистенциалисты считают состояния и чувства страха, одиночества, покинутости, смерти изначальными, априорными, не зависящими ни от каких конкретных условий. Человеческое существо испытывает беспредметный страх (не боязнь перед лицом какого-либо определенного события, а именно «глубинный», неискоренимый страх), терзается неизъяснимой тревогой, и эти чувства присущи человеку как таковому и не могут быть изменены никакими социальными преобразованиями.

Этими двумя основными чертами — утверждением бессилия разума и априорности переживаний — близость Шелера и экзистенциализма не ограничивается. Тщательно отделяя «духовную личность» человека от его эмпирических восприятий и переживаний и от его собственного тела, Шелер во многом предвосхищает такое важнейшее понятие экзистенциализма, как экзистенция. Вообще в понимании личности общность Шелера и экзистенциализма особенно велика. Всяческое преувеличение своеобразия, самобытности, неповторимости каждого отдельного человека является лейтмотивом для обоих направлений. Крупнейшее и во многих отношениях основное произведение Шелера "Der Formalismus in der Ethik..." посвящено специально проблеме личности. Опережая экзистенциалистов, антрополог резко выступает против идеологии коммунизма, отрицает социальную сущность человека, провозглашает автономную, самодовлеющую природу личности, ее полнейшую интимность, уникальность, недоступность для других людей и тем самым отбрасывает всякую возможность исследования личности, отыскания путей для ее становления и развития. Маркс уже в ранних работах показал, что человек есть социальное существо, что он вырастает членом того общества или класса, в котором развертывается его жизнь. Само индивидуальное, неповторимое в человеке есть общественное в его конкретном проявлении.

Таковы лишь некоторые «точки соприкосновения» антропологии Шелера и экзистенциализма. Конечно, есть между ними и расхож-

дения. Хайдеггер неоднократно [28, 47—48; 29, 190—207] полемизирует со своим старшим коллегой, но он, собственно, не отвергает и даже не критикует теорию Шелера как таковую, а лишь полагает, что она не поставила тех проблем, которые он, Хайдеггер, считает главными. Многие авторы, писавшие о Шелере или экзистенциализме, отмечали тесную связь обоих направлений. Мы опять приведем высказывание К. Ленка: «У него (то есть у Шелера.—*П. К.*) человеческое страдание выступает лишь более просветленным, чем в современной экзистенциальной философии, которая в феноменологическом описании экзистенциалов: страха, тревоги, боязни и обреченности — обязана анализам Шелера больше, чем она хотела бы думать» [25, 62].

* * *

Идеи Шелера оказали глубокое влияние не только на современную ему, но и на последующую философскую мысль, в особенности же, конечно, на философскую антропологию. Впоследствии нам придется неоднократно возвращаться к Шелеру при рассмотрении других антропологических концепций, но в заключение этого раздела надо сказать несколько слов о «судьбе» его теории.

Буквально каждый антрополог не мог не занять — прямо или косвенно — определенной позиции по отношению к идеям Шелера, к его постановке общих проблем антропологии и к его конкретному решению этих проблем. В настоящее время наиболее прямое и непосредственное продолжение теории Шелера, наибольшая близость к ней и по букве, и по смыслу обнаруживается в антропологии западногерманского католического автора Ганса-Эдуарда Хенгстенберга (который лично знал Шелера и постоянно ссылается на него в своих произведениях). Поскольку крайний, доведенный до абсурда дуализм Шелера, резкий разрыв «жизни» и «духа» подвергся критике со стороны самих буржуазных философов, Хенгстенберг попытался как-то обновить теорию учителя, сгладить ее противоречия. Подобно Шелеру, он устанавливает «двуихолность» человеческого существования: духовный полюс противостоит жизненному. В то же время западногерманский антрополог заявляет, что человеческая личность существует в постоянной, «конститутивной» встрече духа и жизни. Каким же образом происходит эта встреча духа и жизни, означающая единство человеческого существа? Оказывается, дело обстоит очень просто: дух «зачинает» тело, а затем вступает с ним в отношение «партнерства» [13, 263]. Таким образом, антропология Хенгстенберга выливается в произвольный, нелепый вымысел, в сущую мистику, находящуюся в разительном контрасте с данными современных естественных наук. Западногерманский антрополог «преодолевает» противоречивость теории Шелера путем дальнейшего наращивания, нагнетания идеализма и иррационализма.

В настоящее время философское наследие Шелера оказалось предметом весьма своеобразных «манипуляций» со стороны буржуазных идеологов. В силу дальнейшего роста влияния марксизма-ленинизма меняется тон и приемы его противников: наряду с активизацией подчеркнутого, безоговорочного антикоммунизма, предпринимаются попытки сохранить и упрочить положение буржуазной идеологии путем доказательства того, что она по сути дела и не противоречит духу марксистской философии, даже имеет с ней много общего. Шелер оказался одним из немногих крупных буржуазных мыслителей Германии XX века, которых теперь пытаются изобразить, если не марксистами в строгом смысле слова, то, по крайней мере, продолжателями идейных замыслов Маркса в новых условиях. Например, западногерманский профессор Карл Линферт (в свое время слушавший лекции Шелера) стремится сблизить Шелера с Марксом и одновременно противопоставить последнего «марксистам-доктринерам». Ученик Шелера пишет: «...эти доктринеры не задумываются над тем, что уже Маркс, хотя он и видел человека в оковах природы, никогда не описывал его натуралистически, а, наоборот, именно для того, что он понимал под революцией, требовал подлинно человеческой деятельности, потому что он понимал его (т. е. человека.— П. К.) как силу, взрывающую барьеры природы, точнее говоря,— как дух. В действительности именно «философская антропология», как ее задумал Шелер с учетом также и недуховых, эмоциональных сил, есть законное продолжение того, что Маркс обозначал словами: «поставить на ноги гегелевский идеализм». Сам Маркс вообще не мог довести это до конца, потому что он, мысля экономически, в конечном счете, презирал идеи; а кроме того — всеохватывающая антропология в то время только еще возникала...» [30, 291]. На самом деле призыв Маркса к революционной практике не имеет ровно ничего общего с шелеровской концепцией замкнутого в себе, абсолютно бессильного духа; с другой стороны, «учет недуховых сил» (иначе говоря, понятие порыва в антропологии Шелера), как небо от земли, далек от материалистического понимания истории и человеческой жизни. Некоторые положительные моменты философской антропологии и относительная «терпимость» к марксизму, иногда проявляемая отдельными ее представителями, отнюдь не означают, что это течение может быть сближено и даже объединено с марксистско-ленинской философией.

3. ТЕОРИИ ЧЕЛОВЕКА КАК ДЕЙСТВУЮЩЕГО СУЩЕСТВА

С глубокой древности и до настоящего времени идеология эксплуататорских классов, которые являются паразитарными потребителями плодов чужого труда, характеризуется созерцательностью, пренебрежительным отношением к действию, к практике. При всем влиянии противоположных тенденций созерцательность имеет в европейской философии и вообще культуре очень старые и прочные позиции. Она свойственна и социальной психологии буржуазной интеллигенции. Ярким представителем традиции созерцательности в буржуазной философии XX века является опять-таки Макс Шелер. Этому отнюдь не противоречит то, что дух, по его мнению, существует исключительно в виде акта, процесса: ведь духовный акт есть явление особого рода, противоположное всякой «жизненной» деятельности. Основоположник современной антропологии не устает повторять, что свое высшее достоинство, высшие духовные ценности человек обретает только в созерцании, по возможности отрешаясь от всех практических дел и предоставляя событиям идти своим чередом. Он не жалеет пренебрежительных слов в адрес человека активного, действующего, целеустремленно добивающегося каких-либо конкретных результатов. Конечно, и в этой концепции Шелера есть отдельные положительные стороны (на что указывает уже то простое соображение, что человек не может все время только действовать, постоянно и с максимальным усилием делать что-либо), но философ неправомерно расширяет, гипостазирует момент созерцательности.

Особого внимания заслуживает тот факт, что в современной философской антропологии занимают значительное место теории, считающие основным признаком человека именно действие. В их число может быть включена теория Гельмута Плесснера, который является первым после Шелера инициатором философской антропологии. Наиболее обстоятельно разработал концепцию действия Арнольд Гелен. К этому направлению очень близок Эрих Ротх-

кер (являющийся также основоположником влиятельной разновидности философской антропологии — так называемой культурной антропологии). Понятие действия играет различную, но значительную роль и у многих других современных антропологов (В. Гребе, Г. Вейн, Ф. Бассенге, В. Эрлих). Чем объясняется этот интерес к человеческому действию, выдвижение действия в качестве основного признака человека? В самой буржуазной философии не могло не утвердиться понимание той простой истины, что человека нельзя определять только в гносеологическом или этическом плане (как разум, самосознание и т. п.), человек не проводит всю свою жизнь только в созерцании, он действует, и всякая теория, претендующая на всестороннее понимание человека, видит себя вынужденной так или иначе учесть и объяснить этот несомненный факт. Кроме того, применение понятия действия является своеобразным методологическим приемом, цель которого — преодолеть бесплодный дуализм многих антропологических теорий, разрывающих человека на две чуждые друг другу стороны (например, порыв и дух у Шелера, душа и дух у Клагеса). При этом оказывается, что понятие действия как бы заслоняет основной вопрос философии, прямо или косвенно ведет к утверждению, что исследование действия якобы стоит выше изучения противоположности материализма и идеализма. Этот момент четко выделяет А. Гелен: «Я не вижу другой возможности обходиться со старой проблемой души и тела, уже давно окаменевшей во всех мысленных вариантах, кроме следующей: растворить ее в третьей теории, которая более приближается к фактам, конечно, в очень измененных условиях.

Искомый отправной пункт есть действие. Человеческое, осознанно выполняемое действие — как осуществление, в своем реальном протекании — есть совершенно неделимое в переживании несомненное единство особого вида. Относительно различия или различимости «внутреннего» и «внешнего», психического или физического во время самого осуществления действия неизвестно решительно ничего...» [14, 11]). Конечно, в тот момент, когда человек совершает действие, он не во всех случаях может размышлять о нем, анализировать его, вычленять его компоненты и т. д.; противоположность физического и психического, материального и идеального вообще относительна за пределами основного вопроса философии, но это не значит, что утрачивает силу требование исследовать, чем же определяется само действие.

Далее, действие понимается в ярко выраженным иррационалистическом духе. Все основные представители «антропологии действия» сознательно подчеркивают иррационалистический смысл, вкладываемый в этот термин. Э. Ротхакер, у которого еще сохранились заметные следы рационализма классической культуры, тоже одобряет «тенденцию рассматривать — в духе Шопенгауэра — интеллект как служителя и толкователя воли, подчеркивать примат практики над теорией...» [31, 216]. Конечно, практика име-

ет примат над теорией, но все дело в том, как понимать этот примат. Антропология по существу игнорирует практическую деятельность как деятельность конкретного человека, находящегося в определенных исторических условиях, видящего перед собой и стремящегося решить те или иные задачи, вытекающие из его объективного положения в мире. Для нее примат практики — это лишь примат воли над интеллектом, но и сама-то воля понимается «в духе Шопенгауэра», т. е. иррационалистически, как нечто хаотичное, слепое, не подвластное контролю разума. Весь «примат практики над теорией» сводится, таким образом, к дискредитации человеческого разума, к утверждению первенства иррационального.

Наконец, «антропология действия» имеет и свои социальные истоки. В период кризиса буржуазного общества наряду с ростом пессимизма усиливаются и агрессивные, авантюристические тенденции волюнтаризма и активизма (отразившиеся в таких течениях, как прагматизм, неогегельянство, актуальный идеализм Джентиле и т. д.). «Антропология действия» в общем и целом не может быть охарактеризована как крайне реакционное, профашистское направление. Подобно теории Шелера, она скорее выражает позицию некоторых сравнительно умеренных слоев буржуазии. Но (опять-таки подобно теории Шелера) она может быть очень легко приспособлена и использована — и на самом деле неоднократно использовалась — для оправдания самых зловещих замыслов империалистической буржуазии. Особенно это относится к антропологии Гелена (которая к тому же имеет много общего с прагматизмом и неогегельянством). Мы рассмотрим двух основных представителей этого течения: Плесснера и Гелена.

* * *

Г. Плесснер

Деятельность Гельмута Плесснера на поприще антропологии охватывает без малого добрых полвека. В том же 1928 году, когда появилась основная антропологическая работа Шелера "Die Stellung des Menschen im Kosmos" (которую обычно считают «учредительным» произведением антропологии), вышло в свет и основное сочинение Плесснера "Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie" (фактически оба философа начали разрабатывать эту проблематику еще раньше). Вслед за этим Плесснер выпустил еще целый ряд работ по различным вопросам, имеющим отношение к философской антропологии. Мы ограничимся кратким анализом его основных идей (изложенных в вышеназванном произведении).

Плесснер получил солидное естественнонаучное образование (особенно много он изучал биологию). Наряду с этим он занимался философией и потому очень остро ощущал глубину и резкость контрастов между различными областями знания о человеке. Выступая против односторонностей и против дуализма в пони-

мании человека, он заявляет, что «изначальное сущностное единство» человека «состоит и познается только в отношении всех человеческих свойств к целям, благам и ценностям человеческой деятельности (Verhalten)» [12, 74—75]. Основную черту деятельности, а тем самым и всего человека, он обозначает термином «эксцентричность» (Exzentrizität; здесь это слово употребляется не в его обычном смысле). Содержание этого понятия у Плесснера можно кратко резюмировать в следующих словах. Человек устроен таким образом, что он всегда вольно или невольно стремится стать иным, не таким, каков он есть в данный момент. Независимо от того, как много он достиг, чувствует ли он себя счастливым или несчастным, человек не знает покоя, нигде не видит пристанища, переходит от одного превращения к другому. Все это очень близко к положениям Шелера о том, что человек «выходит за пределы себя», делает для себя предметом свое собственное бытие, что подлинное «ядро» человека находится вне пространства и времени, что человек есть «вечный Фауст», аскет, «отрицатель» собственной жизни и т. д. Вот одно из пояснений понятия эксцентричности, данных Плесснером (оно многословно, зато ему нельзя отказать в яркости и, пожалуй, художественности): «Даже в осуществлении мысли, чувства, воли человек находится вне себя самого. Ведь на чем основана возможность ложных чувств, неистинных мыслей, вовлечения человека во что-либо, чем он не является? На чем основана возможность (плохого и хорошего) актерства, превращение человека в другого? Чем объяснить, что ни другие лица, которые его наблюдают, ни прежде всего сам этот человек никогда не может сказать, не играет ли он роль даже в моменты полнейшего самозабвения и увлечения? Свидетельство внутренней очевидности не устраивает сомнения в истинности собственного бытия. Оно не устраниет изначального раскола, который поражает самобытие человека, ибо последнее эксцентрично, так что никто не знает о себе самом, он ли это плачет и смеется, думает и принимает решения, или же это уже откололшаяся от него самость, другой в нем, его двойник или, может быть, его антипод» [12, 298—299].

Здесь способность человеческого самонаблюдения, способность абстрагирования, гибкость и многогранность человеческой психики представлены в донельзя искаженном, обезображенном виде. Здесь крайнее отчуждение человека от себя самого, фальшь и двусмысленность всех, даже самых простых человеческих актов преподносятся в качестве необходимого, нормального состояния человека. Конечно, человек все время меняется, становится другим, и нередко ему приходится в том или ином смысле «играть роль». Но нельзя же видеть в человеческой жизни только это. При всей изменяемости человек обнаруживает и нечто устойчивое, непреходящее. Так, мы говорим об определившейся, сформировавшейся личности, о твердом устойчивом характере, о прочной, укоренившейся привычке и т. п.

Что же могло привести Плесснера к его безотрадному взгляду на человека? Поясняя понятие эксцентричности, он пишет, что человек не находится «здесь» и «теперь», но «позади» этого «здесь» и «теперь», «без места», «в ничто» и т. п. Современная наука и техника изменила жизнь человека таким образом, что эта мысль может казаться весьма правдоподобной и даже имеющей наглядное подтверждение. В самом деле, современные средства транспорта, связи, информации как бы сократили расстояния, в огромной степени повысили «мобильность» человека, темп его жизни. Здесь можно привести высказывание известного современного антрополога (очень близкого также к экзистенциализму) Вильгельма Вейшеделя о влиянии современной техники на человека. (Он рассматривает не какие-либо отдельные теории, а вопрос в целом, но именно поэтому он затрагивает также и явления, важные для понимания взглядов Плесснера.) Вейшедель пишет: «При сокращении пространственных и временных дистанций человек удивительным образом оказывается без места и вне времени. Он находится не только здесь, но также и там. Он уже не пребывает всецело в данном мгновении, но живет и в прошлом, произвольно воскрешаемом. Он теряет свое непосредственное место и свое непосредственное мгновение» [32, 30—31]. Психологическая неподготовленность к этой новой ситуации, преувеличение момента подвижности и его релятивистское понимание ведут к убеждению, что человек нигде не имеет прочной опоры.

Однако это убеждение имеет не только «чисто технические», но и глубоко социальные основы. Резкие социальные сдвиги и конфликты, отказ от многих сторон идейного наследия прошлого, утраты веры в общезначимые, непреходящие ценности — все это характерно для периода общего кризиса капитализма и все это распространяется также и на внутренний мир человека. Очень показательно настойчивое утверждение Плесснера, что человек чувствует себя бесприютным и неустроенным не только во внешнем мире, но и в себе самом. «Действительный внутренний мир — это разлад с самим собой, из которого нет выхода, взамен которого нет компенсации» [12, 299]. Без конца варьируя это положение, антрополог пишет, что жизнь человека «все снова и снова рассыпается у него в руках», что человек постоянно носит в себе раскол, перелом, пустоту, зияние, пропасть, конфликт и т. д. Отсюда можно сделать вывод о самом близком родстве антропологии Плесснера с философией экзистенциализма (хотя он постоянно ее критикует). Ведь кульминационный пункт экзистенциализма состоит в утверждении иррациональности и враждебности человеку не только внешней действительности, но и в еще большей степени его собственного, внутреннего мира. Не будет преувеличением сказать, что в этом утверждении неискоренимого внутреннего разлада достиг своего апогея «кризис человека» в буржуазном обществе. (В последующих работах Плесснера теория эксцентричности выдвигается уже не так настойчиво, но отнюдь не устранена).

Заканчивая рассмотрение антропологии Плесснера, можно сказать, что ее итог содержит в себе нечто парадоксальное. Плесснер ополчается против дуализма в понимании человека, ратует за идею «психо-физического единства» человеческого существа. Но тот «монаистический» принцип, который он выдвигает, заключается как раз в утверждении неискоренимого внутреннего «раскола» человека. Здесь мы видим пример того, что при всем внешнем разнообразии отдельных направлений современной буржуазной философии она сохраняет основные общие черты, обусловленные ее социальными истоками.

* * *

А. Гелен

Арнольд Гелен является довольно своеобразной фигурой в современной философской антропологии. У него особенно ярко обнаруживаются как положительные моменты антропологии, так и ее принципиальная несостоятельность и антинаучность. Подобно Плесснеру Гелен получил обширное естественнонаучное (в основном биологическое) образование и наряду с этим занимался философией. Он является очень плодовитым философом и на протяжении многих лет активно разрабатывает и популяризирует свою антропологическую теорию. О его влиянии говорит уже то, что его основное произведение — объемистая книга "Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt" [33] переиздается все снова и снова (1-е издание вышло в 1940 году, 7-е в 1962).

Этот мыслитель особенно настойчиво выдвигает действие как основное свойство человека. Чем же он объясняет необходимость и первостепенную важность действия в человеческой жизни? Гелен решительно отвергает главенствующую роль труда, материального производства в возникновении и развитии человека и вообще причинно-следственное объяснение человеческой жизни [14, 16—17]. Он утверждает сугубо биологическое понимание человека: «Это существо (то есть человек. — П. К.) есть одно из созданий природы...» [33, 19]. В своем описании человека Гелен ссылается на мыслителей эпохи Просвещения (Гердер, Шиллер, Кант), но лишь постольку, поскольку они говорят о биологических «несовершенствах» человека, и ни в малейшей степени не перенимает той гордости за человека, которая так характерна для Просвещения.

Исходя из своего биологического понимания человека, Гелен сравнивает его с животным (в настоящем азбаче мы стремимся проследить ход мысли самого Гелена, выделить некоторые исходные положения его теории, в результате чего должно выясниться, почему он так подчеркивает роль действия). Философ находит, что человек есть неполноценное, «недостаточное» существо (*Mängelwesen*), что человек отличается от животного лишь своими «не-

достатками». «В противоположность ко всем высшим млекопитающим, человек определяется морфологически, главным образом, именно недостатками, которые в точном биологическом смысле должны быть обозначены как неприспособленность, неспециализированность, как примитивизмы, то есть как неразвитость — следовательно, в сущности, негативно» [33, 31]. Раз человек обделен природой, то для того, чтобы существовать, он должен как-то компенсировать свои недостатки, а это возможно лишь путем действия. Человек «отличается уникальной... биологической беспомощностью, и он восполняет этот недостаток только своей способностью или даром действия...» [33, 32]. Далее Гелен пишет, что, в отличие от животного, которое словно приковано к своей среде и воспринимает из явлений мира лишь то, что имеет какое-либо отношение к системе его инстинктов, человек «открыт миру», воспринимает действительность во всем ее многообразии, но Гелен считает и это исключительно негативным свойством. «Человек открыт миру — это значит, что он лишен животного приспособления к среде» [33, 33]. Подобно неприспособленности, «открытость миру» является для человека тягостью (*Belastung*). Гелен находит у человека «избыток возбуждений» (*Reizüberflutung*) и «избыток влечений» (*Antriebsüberschub*): внешний мир слишком сильно действует на психику человека, последний словно переполняется всевозможными восприятиями и впечатлениями, с другой стороны, различные желания и влечения чрезмерно волнуют и беспокоят человека (опять-таки по сравнению с животным, потребности которого строго ограничены его биологией). Все это ставит перед человеком сложные и трудные задачи. «Основная мысль состоит в том, что все «недостатки» человеческой конституции, которые в естественных, так сказать, животных условиях представляют собой крайнее отягощение его жизнеспособности, путем активного действия переводятся человеком именно в средства его существования, на чем и основано призвание человека к действию и, в конце концов, его особое, ни с чем не сравнимое положение» [33, 34—35]. Таковы некоторые основные посылки Гелена, которые отвечают также и на вопрос, почему он выдвигает действие на первый план.

Объясняя, каким именно образом человек использует свои «недостатки» как средства поддержания своей жизни, Гелен высказывает немало интересных мыслей о способах осуществления, «технике», «механизмах» человеческой деятельности. Здесь мы находим положительные моменты его антропологии, которые заслуживают внимания. Ведь и в настоящее время полностью сохраняет свое значение известное требование В. И. Ленина строго различать ложные идеи буржуазных исследователей и то ценное, что они дают в конкретных вопросах и, отсекая ложное, учитывать и использовать ценное.

Как же конкретно объясняет Гелен использование человеком своих «недостатков» в качестве средств поддержания жизни? По-

скольку человек «открыт миру» и подвержен «избыту возбуждений», то он (еще в детском возрасте) стремится непосредственно ознакомиться со всеми вещами, которые его окружают. Ребенок трогает вещи, берет их в руки, начинает с ними что-нибудь делать. Путем этих действий он узнает конкретные свойства вещей. Постепенно он научается как бы видеть глазами то, что он раньше определял путем действия. Например, человек пытается поднять тяжелые предметы, и затем, видя массивный камень или гирю, он уже как бы на расстоянии ощущает ее тяжесть. Теперь глаз уже заранее, до действия «оценивает» вещи; глаз освобождает руку, становится руководителем действующей руки. Поскольку человек «открыт миру», то он имеет перед собой бесчисленное множество предметов и явлений, разнообразие которых так велико, что он непременно найдет среди них какие-либо вещи, которые он сможет использовать в своих целях. Точно так же чрезвычайное многообразие, пластичность и развитость человеческих движений необходимо потому, что человек может попадать в самые различные ситуации, в которых ему придется совершать — соответственно — самые различные действия. Эти два момента — восприятие многообразия мира и способность к самым различным движениям — выступают в тесном единстве: «Философски очень важно раскрыть общий источник познания и действия, ибо ориентирование в мире и проведение действия суть первые и основные законы человеческой жизни» [33, 43]. Гелен показывает, что уже элементарный акт познания, самое простое восприятие, рассмотренное даже с чисто физиологической, «сенсомоторной» стороны, выступает как средство действия и поддержания жизни и содержит очень важные моменты абстрагирования. Особенно ярко это обнаруживается в зрительном восприятии, в связи двух его компонентов: «обозначения» и «обозрения». Рассматривая какой-либо предмет, мы отнюдь не одинаково, не с равным вниманием воспринимаем все его свойства и части. Наше восприятие в высокой степени избирательно и символично, мы воспринимаем наиболее явственно и четко именно те свойства или детали предмета, которые важны для действия. Например, глядя на чашку, мы либо вообще не замечаем бликов, светотеней, орнамента и т. п., либо воспринимаем все это лишь как «знаки», «приметы» определенного объема и формы. Напротив, сам материал изделия (фарфор, глина, стекло), а также его вес фиксируются очень активно. Однако наиболее ясно и зорко глаз подмечает, схватывает саму форму сосуда, вместилища (т. е. глаз видит, главным образом, то, что словами можно выразить, примерно так: «этот предмет — полый и круглый»). И все эти акты различия, абстрагирования и т. д. глаз производит сразу, при первом же взгляде на предмет. Так человек овладевает «избыtkом возбуждений», подчиняет и «организует» его, сводит к минимуму свой непосредственный контакт с внешним миром, но это такой минимум, который содержит наибольшие возможности для действия и развития.

Гелен объясняет биологической неприспособленностью и необеспеченностью человека также и такую важнейшую черту его жизни, как учет будущих возможностей, предвидение и планирование.

В самом деле, человек должен заботиться не только о сегодняшнем дне, но и о поддержании своей жизни в дальнейшем, и часто ему приходится действовать для будущего, идти на временные жертвы ради будущего выигрыша. Это относится и к сфере его потребностей и инстинктов. Гелен находит, что для человека создалось бы совершенно невыносимое положение, если бы его потребности и инстинкты были требованиями только настоящего момента, были бы направлены только на то, что он воспринимает в данное время, а его сознание и действие были бы устремлены в будущее, нацелены на далекую перспективу. Сама потребность должна соотноситься с конкретными жизненными ситуациями и задачами будущего, превращаться в устойчивый интерес к определенному положению вещей и виду деятельности. Граница между элементарными потребностями и инстинктами (голод, половой инстинкт и т. д.) и более высокими интересами к определенным ситуациям и действиям должна быть подвижной. Например, инстинкт голода должен без резкого скачка переходить в потребность добывать продовольствие и совершать нужные для этого практические действия. Поскольку инстинкты не могут быть удовлетворены в любой ситуации и соответствующая ситуация должна быть только еще создана, то инстинкты должны быть «тормозмы» и «смещаемы». Резюмируя эти мысли, Гелен пишет: «...потребности элементарного вида, исключительно минимальные потребности удовлетворения физической нужды должны быть способны расширяться до потребностей в средствах к этому и в средствах этих средств, следовательно, становиться осознанными и разумными деловыми интересами...» [33, 52].

Во всех этих положениях Гелена обнаруживается огромная, незаменимая роль сознания для действия. В самом деле, предвидение будущих событий, сдерживание и смещение инстинктов и т. п. невозможно без участия сознания. Гелен отводит большое место вопросу о роли сознания. «Способность мышления и представления — не роскошь, но жизненно-необходимое звено действия» [33, 86]. Антрополог показывает значение высших способностей человеческого сознания (абстракция, фантазия и т. д.) даже для самых простых, повседневных действий. Вот одно из замечаний о роли абстракции для действия: «Абстрактность» символа делает возможным расширение наших действий, подлинный опыт,— благодаря тому, что А принимается за Б, поскольку это позволяет равенство символических акцентов. Если, например, кому-нибудь нужна чашка, но он ее не находит, то он может, на худой конец, воспользоваться вазой или миской: для него важно только свойство «круглого и полого», другие особенности этих вещей становятся для него безразличны...» [33, 254]. Память и воспоминание

также выполняют важную практическую функцию: человек сохраняет в памяти свой прошлый опыт, чтобы использовать его в дальнейшем (ведь человек «неприспособлен», «открыт миру» и вынужден непрерывно бороться за жизнь). Аналогичным образом и фантазия имеет огромное практическое применение. Если мы уже как бы на расстоянии ощущаем, «видим» в вещах их тяжесть, твердость (о чём говорилось выше), то это возможно лишь благодаря фантазии. Существует также «фантазия движения»: человек может воспроизвести, имитировать какое-либо действие, не имея его орудия и объекта (имитировать действие письма, не имея карандаша, действие рубки дров — не держа в руках топора и т. п.). Более того, человек может вообразить себе действие, представить себя выполняющим действие, сам оставаясь совершенно неподвижным. Все это чень важно практически (например, при обучении навыку).

Наконец, Гелен объясняет и состояния покоя, в которых человек находится не так уж редко. Их основой является опять-таки смягчение или устранение «избытка возбуждения», достигнутое путем деятельного освоения мира. В своих действиях человек исследовал вещи, учился обращаться с ними, использовать их, и теперь уже при одном взгляде на вещь он определяет, что это за вещь, какую ценность она представляет, что можно с нею сделать. Животное индифферентно ко всему, что не является для него биологически значимым. «Наоборот, вещи вокруг нас хорошо известны и «просмотрены», но они по большей части оставляются нами в покое, будучи постоянно доступны нашему воздействию» [33, 327]. Поэтому человек может пребывать в состоянии покоя, а животное все время чем-то занято — либо оно спит. Пассивно воспринимая вещи, человек в то же время прекрасно знает, что он может в любой момент предпринять действие, манипулировать с этими вещами.

Таковы, в общих чертах, некоторые положительные моменты антропологии Гелена. Чтобы оценить их в целом, необходимо иметь в виду, что они представляют собой крупцы истины в ложном контексте. Гелен биологизирует человека (это ясно уже из его высказываний, приведенных в начале раздела, но к этому приходится возвращаться при рассмотрении буквально каждого вопроса его теории). В этой связи очень важно опять проследить, в чем он видит разницу между человеком и животным. Сравнивая первого со вторым, он находит человека биологически неполноценным, «недостаточным» существом, видит в человеке «конституциональную рискованность, ... существенную небезопасность» [14, 14], «жизненно опасный недостаток подлинных инстинктов» [14, 26], «органическую беспомощность» [33, 56], определяет «сущностные признаки» человека как биологические недостатки или «тягости» [14, 35]. Можно согласиться с Г.-Э. Хенгстенбергом, который следующим образом оценивает теорию Гелена (а также некоторые положения очерка Шелера "Zur Idee des Menschen", во

многом предвосхитившие ее): «...исходят из понятия животного как из нормы, исключают определенные биологические данные и считают, что получилось понятие человека. То, что при этом получается — не человек, а жалкое и фиктивное существо» [13, 94]¹. Здесь нам придется еще раз вернуться к вопросу, который очень важен для рассмотрения теории Гелена,— почему человек действует, чем, по Гелену, определяется действие? Формулируя задачу философской антропологии, Гелен пишет, что она «должна основываться на особом структурном законе, который во всех человеческих особенностях — один и тот же и который должен быть понят исходя из созданного природой действующего существа» [33, 27]. Конкретно это выглядит так: «Бедный в своих органах чувств, безоружный, нагой, эмбрионообразный во всем своем строении, ненадежный в своих инстинктах, он (человек.—П. К.) есть существо, экзистенциально вынужденное к действию [34, 8]. Необходимость действия объясняется опять-таки биологически, выводится из чисто биологических причин, из биологической «недостаточности», неприспособленности, неспециализированности человека. На самом же деле несовершенство человека (как отсутствие косной, закоренелой системы инстинктов, чрезвычайная подвижность, способность к самым различным видам деятельности) — не чисто отрицательное, негативное, пустое, «дурное» и т. п., но позитивное, содержательное, перспективное, творческое. Человек в принципе отнюдь не является биологически неполноценным существом. Если он искусно изготавляет всевозможные орудия труда, выполняет самые разнообразные действия, то это значит, что его мозг и рука, весь его организм есть высокоразвитая, полифункциональная, легко управляемая система. Его «несовершенство» существовало не вечно, но возникло и развивалось исторически, на основе труда, материального производства и, таким образом, представляет собой не чисто биологическое, но в основном социальное явление. Конечно, этому отнюдь не противоречит то, что, раз это «несовершенство» возникло, закрепилось, вошло даже в биологию человека, оно, в свою очередь, становится условием и мотивом действия. Решительно отвергая «метафизику» и требуя от антропологии строгого соответствия фактам, Гелен сам некритически заимствует, принимает на веру умозрительную конструкцию человека как биологически ненормального существа, широко распространенную в буржуазной философии и науке (Ницше, Т. Лессинг, Больк и многие другие). Здесь опять можно согласиться с Хенгstenбергом, который называет мнение Гелена о биологической неполноценности человека «мировоззрен-

¹ Буржуазные философы и историки философии — Т. Литт, Г.-Э. Хенгстенберг, Аннелизе Ман, Элизабет Штрёкер и другие — правильно подмечают некоторые пороки теории Гелена, но критикуют его со своих идеалистических позиций, отвергают его «эмпирико-биологический» метод потому, что сами они склоняются к различным априористическим разновидностям идеализма.

ческим априори» (в том смысле, что это мнение выдвигается безотносительно к фактической стороне дела).

Обширность и обстоятельность анализов действия в теории Гелена заслоняет от внимания читателя тот факт, что ее конечной основой является отнюдь не принцип действия, а биологизм и иррационализм. В своей повседневной жизни человек характеризуется действием, которое выводится из его биологической неполнопочленности. Но Гелен, конечно, признает, что в жизни человека бывают и особые, светлые, радостные моменты. Для их объяснения он создает концепцию «первофантазии» (*Urpphantasie*) [33, 405—413]. Он высказывает предположение, согласно которому природа вложила в человеческое существо некую потенцию, некий источник развития к чему-то более высокому (по опять-таки в смысле чисто биологическом). Символами этого замысла природы Гелен считает известные идеи Ницше о воле к власти и сверхчеловеке. Ясное и адекватное знание того, в чем именно состоит этот проект природы и как он осуществляется, человеку в принципе недоступно. Можно лишь смутно ощутить это поручение природы, почувствовать его наличие (что происходит в моменты «концентрации вегетативной жизни»: в переживаниях детства, в половом контакте и т. п.). Гелен считает «первофантазию» основным источником искусства и других высших человеческих проявлений. Но как бы широко ни был задуман проект природы, вложенный ею в человека, он не выводит последнего за пределы исключительно биологического существования¹. Так философская антропология подменяет социальное в человеке, в данном случае даже не антропологическим, а биологическим, «витальным».

Биологизм и иррационализм Гелена особенно резко обнажаются при рассмотрении им пределов сознания. Биологизм в данном случае состоит не в том, что все высшие, сугубо человеческие способности объявляются просто видимостью либо разлагаются на биологические составные части. Наоборот, Гелен настаивает на необходимости сознания, на огромной роли сознания уже в самом элементарном восприятии, на строгой рационалистичности расчета и планирования действия. Но основа сознания, которая его породила и которой оно служит,— органическая жизнь в человеке — глубоко иррациональна, непостижима и неуправляема. «Всеобщая формула будет гласить следующее: сознание... есть вспомогательное средство на службе совершенству органического процесса, следовательно, по существу не способно, да и не призвано к тому, чтобы познать этот процесс» [33, 68]. Произвольное движение человека является у Гелена лишь моментом принципиально неконтролируемых «вегетативных процессов» [33, 69], а сознательная, планомерная деятельность — лишь «исключительным случаем» иррационального «широкого опыта» [33, 372]. В результате получается принижение и обесценивание человека.

¹ Биологизм концепции «первофантазии» совершенно правильно подчеркнула А. Ман [35, 91].

Аналогичным образом объясняются и все другие человеческие свойства и институты. Общество [14, 12], культура [14, 12], мораль [33, 60], мировоззрение [33, 61], искусство [33, 411] и т. д. выводятся из биологической природы человека. Гелен по существу порывает с замыслом инициаторов современной философской антропологии: дать цельное представление о человеке «с точки зрения самого человеческого бытия». Он рассматривает все области человеческой жизни, но с биологической точки зрения. Т. Литт и А. Ман верно подметили, что, согласно теории Гелена, все усилия человека, все его несравненные способности нужны лишь для того, чтобы решать задачу, которую животное хорошо решает и без этих усилий и способностей,— задачу продолжения и сохранения своего биологического существования [4, 282; 35, 90]. Подытоживая свою критику, Литт пишет: «До сегодняшнего дня ни в малейшей мере не утратил значения аргумент, который Г. Риккерт выдвигал в свое время против «философии жизни»: все разговоры о «природе жизни», «более высокой жизни», «повышенной жизни», «поступательном развитии жизни» и т. д. только тогда освобождаются от неясностей, если жизнь сравнивается с чем-то таким, что само не есть опять-таки только жизнь» [4, 294—295]. Но в противовес биологизму Гелена Литт может выдвинуть, главным образом, лишь априоризм [4, 291—293].

Надо кратко отметить характерную черту теории Гелена, имеющую отношение к основному вопросу философии. Если он считает отличительным признаком человека действие и если последнее обычно направлено на предметы внешнего мира, то следовало бы ожидать, что он рассмотрит человека во взаимосвязи с внешним миром. В конкретных анализах действия он, конечно, признает, что вещи существуют объективно, вне и независимо от человека, но в своих принципиальных установках высказывает нечто прямо противоположное. Так, уже в начале своего основного произведения он спешит отвергнуть всякую теорию, согласно которой человек не может быть понят только из себя самого [33, 10]. В изображении антрополога человек предстает как замкнутое в себе, самодовлеющее образование, все свойства которого— действие, «избыток побуждений» и его «разрядка» и т. п.— развертываются в своем изолированном кругу. А. Ман обвиняла Гелена в «антропоцентризме», в том, что в его теории объективный мир исчезает, что ознакомление с предметом в «действиях» зрения, осязания и т. д. фактически приравнивается к овладению предметом [35, 79, 80, 91, 99]. Антрополог подменяет вопрос об отношении сознания и внешнего мира вопросом об отношении сознания и действия: «Теория познания не должна размышлять об отношении наших представлений к действительности, ибо это размышление как раз обходит действие, в котором только и можно установить данное отношение; она может быть только учением об отношении самоосуществляемого духа к самосовершаемому действию...» [36, 384]. Разумеется, совершенно необходимо выяснить

«механизм» процесса, в ходе которого устанавливается отношение сознания к внешнему миру, но это не значит, что надо исследовать только сам процесс и полностью игнорировать его конечные пункты.

Отвечая на критику в свой адрес, Гелен сделал ряд признаний, которые представляют интерес не только в отношении его теории, но и многих других течений современной буржуазной философии. На упрек в том, что его антропология не дает удовлетворительного объяснения морали и вообще духовного мира человека, Гелен отвечал: «...анализ, работающий на абстрактной модели единичного действующего человека, не может создать этики» [35, 94]. К этому можно лишь добавить, что на «абстрактной модели единичного человека» работают все или почти все антропологи. Гелен также заявлял, что нет надежных принципов, которыми можно было бы руководствоваться в вопросах духа, «метафизики» и социальной жизни, нет никакого критерия, на основании которого можно было бы отличить подлинные творения духа от мнимых и даже преступных [35, 96]. Имея это в виду, он отвечал своим критикам: «Я совершенно серьезно прошу понимать в этом плане мою заведомую сдержанность в вопросах метафизики» [35, 96]. Так кризис буржуазной идеологии, ее неспособность дать человеку всеохватывающие путеводные идеи приводит буржуазных мыслителей к сокращению широты обобщений, ведет к эмпиризму, создавая в то же время простор для умозрительных ненаучных построений.

Мы хотим сказать еще несколько слов об отношении Гелена к антропологии Шелера и к экзистенциализму. Исходя из «особого структурного закона, который во всех человеческих особенностях один и тот же», Гелен подвергает дуализм Шелера во многом правильной критике. Последний мыслит по «ступенчатой схеме», рассекает человека на отдельные, не связанные друг с другом части: порыв и дух, причем признаком, отличающим человека от животного, объявляется только дух. В противоположность этому Гелен утверждает и доказывает, что «различие (между человеком и животным.— П. К.) никоим образом нельзя втиснуть только в «дух», но оно в равной степени доказуемо уже в формах физического движения» [33, 23]. Однако в недавних работах Гелена его критическая позиция по отношению к Шелеру значительно смягчается, он уже ищет пути сближения с идеями своего старшего коллеги. Оказывается, сделать это довольно просто. Шелер еще в 1914 году в очерке *"Zur Idee des Menschen"*, отдавая дань влиятельной тенденции буржуазной философии, изображал человека как существо органической «недостаточности» и выводил из нее рассудочное мышление и изготовление орудий. В своих поздних работах Гелен прямо ссылается на эту концепцию Шелера [34, 8]. Следующий важный «пункт соприкосновения» относится к классификации человеческих действий. И Шелер [37, 23—24], и Гелен [33, 67—69, 368—370], и Ротхакер [31, 210—222] подразделяют чело-

веческие акты на два вида: произвольные движения, подвластные контролю сознания, и загадочные «внутренние силы», «процессы становления», являющиеся основой произвольных движений и в то же время совершенно отличные от них, принципиально непознаваемые и бесконтрольные (например, человек может сознавать сам факт, что в нем созрела определенная потребность, может сознавать, в чем она состоит, но как она возникла, развились, укрепилась — это, по мнению антропологов, абсолютно непознаваемо). Наконец, большая близость к идеям Шелера, обнаруживающая также антигуманную сущность антропологии Гелена, относится к вопросу о так называемом аскетизме. Через все произведения Гелена красной нитью проходит мысль, что человек как существо, обделенное самой природой, на всю жизнь предопределен к суровому труду и тяжким лишениям. Разница между этими философами в понимании основы аскетизма в том, что Шелер связывал аскетизм только с духовными актами [9, 65—66], Гелен же распространяет аскетизм на все человеческое. Гелен бичует Прорвешение с его двумя основными идеалами: верой во всемогущество разума, ведущей к попыткам коренного планомерного преобразования общества, и верой в достижение земного счастья. Он сокрушается, что эти идеалы живы и теперь, и порицает «удивительное отсутствие всех аскетических идеалов» [34, 78]. Его огорчает, что в прошлом отказывающийся от земных благ имел моральный авторитет, а теперь он просто натолкнулся бы на непонимание, что почти все изделия индустрии вначале дороги, являются роскошью, а затем в силу массового производства становятся предметами всеобщего потребления, что само производство создает новые потребности. Он ссылается на Бергсона и Шелера, которые также критикуют эту тенденцию, изображая ее в духе «дурной бесконечности», как безостановочную и бессмысленную гонку за все новыми материальными ценностями. Для ее обозначения он заимствует у Шелера термин «плеонексия» (от древнегреческого «плеон» — больше). По Гелену, каждый кто обнаруживает плеонексию, принадлежит к массе, толпе, каково бы ни было его образование и социальное положение, и, наоборот, к элите относится всякий, кто укрощает себя, становится выше себя самого [34, 79—81]. Так антропология Гелена внушает человека настроения покорности, стремится отвратить от стремления к улучшению жизни.

С этим же связан вопрос об отношении между Геленом и экзистенциализмом. Гелен подчеркивал, что его теория и экзистенциализм возникли в силу одних и тех же причин [38, 96]. Далее, человек Гелена обречен на действие, подобно тому, как, скажем, человек Сартра обречен быть свободным. (Между прочим, в одной из работ о Гелене отмечается, что «онтология», соответствующая «эмпирической» антропологии Гелена, уже написана, и написал ее не кто иной, как Сартр.) [38, 10—11]. Гелен заявляет: «...та же причина, которая делает человека действующим суще-

ством, делает его также потенциально «несчастливым» (*verunglückend*) — только так можно ставить вопрос...) [14, 15]. Антропология Гелена может рассматриваться как биологическая разновидность экзистенциализма, «биологический экзистенциализм» (по аналогии с физиологическим, физическим и т. д. идеализмом). И Гелен, и экзистенциалисты утверждают безысходную трагичность человеческого бытия, только он истолковывает последнюю биологически, а они — «метафизически». Не случайно Отто Фридрих Болльнов в одной из своих работ об экзистенциализме [39, 348], отмечая, что, согласно Рильке и вообще всей тенденции экзистенциализма, основное отличие человека от животного — неустроенность (или отсутствие безопасности, *Ungeborgenheit*), ссылается, в частности, на Гелена, на его книгу "Der Mensch".

В результате получается, казалось бы, парадоксальная, на самом же деле далеко не случайная вещь. Шелер и многие экзистенциалисты отдают безусловное предпочтение созерцанию перед действием. Гелен рассуждает, на первый взгляд, прямо противоположным образом, но в своих основных положениях и выводах приходит к очень близким, если не тождественным идеям. Это значит, что порочные тенденции всей современной буржуазной философии — идеализм, иррационализм, трагическое мировощущение — не позволили «антропологии действия» создать последовательную научную теорию человеческой деятельности, выдерживающую проверку на практике.

4. КАК ВЕЛИКИ СИЛЫ И СПОСОБНОСТИ ЧЕЛОВЕКА?

Вопрос о значении деятельности в человеческой жизни теоретически и практически приводит к другому чрезвычайно важному вопросу, который так или иначе задает себе, пожалуй, каждый человек: как велики мои силы и способности, физические и духовные, как много я могу достичь? В самом деле, всякое рассуждение о действии будет казаться не очень-то ценным, если существует сомнение в принципиальной достижимости цели действия.

Для буржуазной философии периода империализма с его политическим авантюризмом и культом силы характерны тенденции оправдания и восхваления безудержного, необузданного действия, не считающегося ни с какими нормами и пределами. Особенно ярко это выражается в философии Ницше, в его идеях о сверхчеловеке, о воле к власти и т. п. Бунтуя против превращения личности в безликий экземпляр, против ее поглощения общественным механизмом, против конформизма, желания быть «таким, как все», Ницше венчает ореолом героизма безрассудно-дерзкое действие, прославляет «безмерное». Но существует определенная логика, по которой принцип действия, доведенный до крайности, превращается в «принцип бездействия», порождает убеждение в бессилии и ничтожности человека. Можно проследить, как происходил этот ход мысли в современной буржуазной философии. Для этого надо опять вернуться к теории Макса Шелера. Он отвергает ницшеанскую идею сверхчеловека и (как уже отмечалось) продолжает старую традицию созерцательности. Но мыслит он очень изменчиво и многопланово. Его понимание духа как особого акта, отрицающего, «дереализующего» действительность, выходящего за рамки «наличного бытия», безгранично простирающегося в открытую сферу мира и т. п., есть несомненное продолжение культа беспредельности и безмерности. Излагая конечные выводы своей антропологии, Шелер высказывает весьма примечательную

мысль, вообще говоря, не очень-то соответствующую его бурному темпераменту: устранив в своем духовном акте реальность мира, человек «как бы оглядывается со страхом и вопрошает: «Где же нахожусь я сам? Что же такое мое место?» Он, собственно, больше не может сказать: «Я — часть мира, окружен им», ибо актуальное бытие его духа и его личности возвышается даже над формами бытия этого «мира» в пространстве и времени. И вот, как бы озираясь, он смотрит в ничто» [9, 106]. Неудивительно, что шелеровский человек имеет именно такие переживания: раз он освободился от всякой «природы» (и в себе и вне себя) и отбросил прочь всякую «жизнь», то он и оказывается в пустоте и, куда бы он ни бросил взгляд, он везде видит только «ничто», это вызывает у него страх. Эта мысль, высказанная Шелером бегло и мимоходом, выдвигается на передний план в экзистенциализме. В последнем человек изображается как существо «заброшенное» в чуждый ему мир, живущее на грани бытия и «ничто», наполненное неустранимым страхом. Здесь уже особенно настойчиво звучит мотив бренности человека, конечности его бытия. Хайдеггер вполне определенно характеризует экзистенцию как конечность и переживание конечности индивидуального человеческого существования [29, 207]. Отто Фридрих Болльнов (автор, очень близкий к экзистенциализму и философской антропологии) пишет (в работе, специально посвященной вопросу о «мере человека»), что «современный человек» стал не просто конечным, а прямо-таки нулем. «Этот человек, как его изобразил нам экзистенциализм, сократился до чистого «нулевого пункта». Он есть лишенный протяжения пункт, заброшенный, по сути дела, куда угодно в чуждый и враждебный ему мир» [40, 19]. «Две возможности предоставлены еще этому человеку. Где у него сохранился остаток сил, там он становится авантюристом. Не связывая себя с чем-либо определенным, он наслаждается сомнительным счастьем момента... Но где человека покидает эта последняя сила, там остается только еще беглец, нигде больше не находящий приюта, вечно только гонимый человек в своем обнаженном страхе» [40, 19—20]. Здесь обнаруживается жестокий реальный смысл, на первый взгляд, сугубо теоретического тезиса Шелера и экзистенциалистов о неопределенности человека.

Разумеется, было бы наивно полагать, что убеждение в конечности и ничтожности человека возникает чисто теоретическим путем. Все эти концепции на самом деле имеют глубокую социальную подоплеку — действительный кризис человека в современном буржуазном обществе. Более того, история чрезмерных претензий империалистической буржуазии общеизвестна — это история фашизма. И Болльнов, и Г. Вейн, и многие другие прямо связывают вопрос о мере человеческих возможностей с мрачным опытом фашизма. Ведь последний отличался безудержным авантюризмом, попирал все нормы и принципы, и в качестве одного из источников его идеологии использовалась философия Ницше.

Неудивительно поэтому, что очень многие современные буржуазные авторы так или иначе ставят проблему «меры человека», предела достижимого для человека, причем на первый план выдвигается идея ограничения и самоограничения. Болльнов находит, что принцип меры никогда неискажался так сильно, как в наше время, и призывает человека «собственным разумом найти свою меру и соблюдать эту меру в свободном самоограничении...» [40, 33]. Он объявляет это «глубочайшей проблемой» человека, копроянящейся в его «особой сущности», «высшей задачей, которая поставлена перед человеком в его жизни».

Действительно, всякое действие, как бы далеко оно ни простидалось, в целях его пользы для человека нуждается в определенном ограничении. Нельзя терять контроль над силами, которые мы приводим в движение (будь то физические или духовные силы самого человека, стихии природы либо технические устройства). Надо направлять эти силы по нужному руслу и, если это потребуется, прекратить их действие. Ложное истолкование близкой или тождественной проблематики дает западногерманский философ Герман Вейн под названием «диалектической антропологии».

Но нужда в ограничении отнюдь не устраняет необходимости смелых начинаний и максимальных усилий. Это показывает следующее простое соображение: и в ограничении можно и нужно совершенствоваться и, очевидно, совершенствоваться бесконечно. Известный афоризм Гете «Мастер познается только в ограничении» может быть без всякого противоречия истолкован одновременно в обоих смыслах. Ведь мастер может быть более или менее искусственным (следовательно, более или менее искусным также и в ограничении), и он должен повышать свое мастерство. Известный скульптор на вопрос, как он добивается совершенства в своих произведениях, ответил: «Очень просто. Я беру камень и удаляю из него все лишнее». Простой принцип, но требующий огромного мастерства! Знание меры может гармонично сочетаться с дерзанием, с ломкой привычного и общепринятого. Завоеванное к настоящему времени становится базой для дальнейшего подъема, достигнутый результат сменяется все более и более высоким. Общепризнана роль систематического упражнения, каждодневного, кропотливого труда в развитии способностей человека, как физических, так и духовных (художественное и научное творчество и т. п.). Но, кроме этого постепенного продвижения, возможны также резкие скачки и сдвиги, неожиданные даже для их виновников. Известно много случаев, когда самые обыкновенные люди, попадая в необычайные условия (на войне, при стихийных бедствиях и т. п.), совершают (и в духовном, и в физическом отношении) то, что выходит за пределы общепризнанного для человека, что превосходит самые смелые фантазии. Можно ли более конкретно сказать, когда, в каких условиях пробуждаются эти «латентные» способности человека? На нынешней стадии изучения вопроса эти условия можно охарактеризовать, пожалуй, лишь

в общих чертах и лишь в виде предположения. Эти условия подразделяются, вероятно, на три основных вида: 1) состояние крайней опасности, мобилизующее все силы и волю человека; 2) состояние большой радости, вдохновения, подъема, приводящее даже к еще более высоким результатам; 3) «комбинированный» случай (человек подвергается серьезной опасности и в то же время видит перед собой большие возможности). Говоря о понимании меры в целом, надо подчеркнуть, что человек не всегда знает, является ли достигнутое им уже пределом для него (конечно, есть вещи, заведомо недоступные для данного человека, либо являющиеся для него лишь абстрактной возможностью), либо может быть превзойдено, завершится ли успехом предпринятое им начинание, но само отсутствие раз навсегда данного предела, незнание предела оказывается условием развития и совершенствования, ибо это побуждает человека все снова и снова испытывать свои силы.

Если теперь вернуться и рассмотреть с этих позиций теорию Болльнова о «мере и безмерии человека», то нельзя не отметить ее явную «приземленность», отсутствие пафоса дерзания и борьбы. (На это указывает уже то, что он обозначает «безмерие» — непозволительное забвение, нарушение, преступление меры — словом *Vermessenheit*, которое в словаре переводится не только как «самонадеянность», но и как «отвага».) Он не видит принципиальной разницы между образом Прометея (в поэзии Гете), дерзновенно бросающего вызов богам, и призывами Ницше к «безмерному», которые использовались для «теоретического обоснования» фашизма. Для него все это лишь частные случаи одного и того же «безмерия» [40, 47].

В этой связи опять-таки очень показательны недавние статьи Ясперса. Продолжая старую тенденцию своего философствования, он тоже превратно истолковывает сказание о Прометея, объявляет социальные и научно-технические трудности нашего времени результатом «гордыни знания и умения», стремится всячески развенчать, обесценить успехи в освоении космоса, особенно полеты космонавтов. Утверждая, что человек обретает свое «завершение» и «смысл» и становится человеком не на пути своего «земного» (социального, научно-технического и т. п.) развития, не в своем «временном бытии», а лишь приобщаясь к трансценденции (потустороннему), Ясперс, по сути дела, проповедует настроения пассивности [41, 678—679].

Возражая подобным идеям, надо в то же время видеть огромную сложность и трудность реальных проблем и фактов, из ложного истолкования которых они возникают. Исследование нежелательных, опасных отклонений и последствий человеческой деятельности является жизненной необходимостью. Как ни парадоксально, но человек еще очень мало изучал и очень плохо знает свои силы и способности. В каком смысле можно говорить о максимальных достижениях в различных областях, можно ли выра-

ботать общезначимые рекомендации, на основании которых каждый мог бы более конкретно оценивать свои результаты и тем самым избавить себя от значительной доли беспокойства, неуверенности и огорчений, можно ли произвольно приводить в движение огромные скрытые и еще очень мало известные способности человеческого существа, проявляющиеся, как правило, лишь в исключительных случаях,— таковы лишь некоторые из обширного круга подобных проблем, требующих внимания и изучения.

5. АНТРОПОЛОГИЯ ИНТИМНО-ЭМОЦИОНАЛЬНЫХ ОТНОШЕНИЙ

Поистине жизненный вопрос, рассмотрением которого автор этих строк хотел бы закончить свой очерк и для которого он хотел бы найти самые лучшие слова и мысли,— это вопрос об интимных, эмоциональных отношениях между людьми, или, говоря языком Фейербаха, о любви, о «Я» и «Ты». Надо сразу же уточнить, что, когда современные буржуазные мыслители говорят о любви, то они далеко не всегда и не в первую очередь понимают под этим словом то, что оно чаще всего обозначает в повседневном языке и в искусстве, именно отношения мужчины и женщины. Антропологи обычно говорят о «духовной любви», т. е. об эмоциях бескорыстной симпатии, доброжелательства и т. п., которые могут возникать между людьми независимо от их пола, возраста или социального положения. При этом предполагается, что эти эмоции могут сопутствовать также и чувственной любви. Но некоторые авторы (особенно западногерманский философ Вальтер Эрлих) считают высшей формой любви именно отношения мужчины и женщины (включая и физическую, и духовную сторону этих отношений).

Через многие теории современной буржуазной философии красной нитью проходит идея, согласно которой единственное или наиболее верное спасение, убежище, отдохновение человека (как индивида) в условиях современного «массового», «стандартизованного» общества состоит в глубоко интимных отношениях между отдельными людьми. Если я могу как бы ощутить душу другого человека, обнаруживаю его встречную симпатию ко мне, то это повышает мое уважение к себе самому, позволяет мне чувствовать себя в жизни более уверенно и прочно. Макс Шелер, Карл Ясперс, Мартин Бубер, Фердинанд Эбнер, а из философов последующего поколения Вальтер Эрлих, Йоганнес Швартлендер, Фритц-Йоахим фон Ринтельен, Ганс-Эдуард Хенгстенберг, Герман

Вейн, Рихард Виссер и многие другие, расходясь и перекликаясь друг с другом, ищут пути «слияния в чувстве», «коммуникации» «интерсубъективных отношений» и т. д.

Здесь опять прежде всего должно быть названо имя Шелера. Для данной темы особенно важны две его работы: "Wesen und Formen der Sympathie" (первое издание было опубликовано в 1913 году, второе, значительно переработанное и дополненное, в 1922 году) и "Das Ressentiment im Aufbau der Moralen" (первоначальный вариант опубликован в 1912 году, дополненный и окончательный — в 1915 году). Изложенные в них идеи Шелера оказали значительное влияние на философскую мысль; в частности, на него прямо ссылается Ясперс в соответствующей части своей теории [42, 123].

Говоря о любви, Шелер остается верен своему дуализму в понимании человека. Под любовью он, как правило, подразумевает именно «духовную любовь», выделяя и строго отграничивая ее от сексуальных инстинктов, аффективных возбуждений и прочих «сопутствующих явлений». Он не осуждает эти последние и даже нередко разражается бурными тирадами против «предрассудков», но считает, что духовная любовь не имеет в сущности абсолютно ничего общего с чувственностью. Подлинная любовь есть совершенно бескорыстный духовный акт личности, направленный к повышению ценности предмета любви. Любовь сама есть высшая ценность. Главное в личности — не разум, не воля, а именно любовь. Последняя образует единство разума и воли, которые без нее были бы разобщены [43, 484]. Для характеристики шелеровской концепции любви очень важно также проследить, в чем он видит разницу между античным и христианским пониманием любви. Все античные мыслители, поэты, моралисты едины в том мнении, что любовь есть стремление, тенденция «низшего» к «высшему», «менее совершенного» к «более совершенному» и т. д., что любимое есть образец для любящего и т. п. «Если бы мы были богами, то мы не любили бы» (Платон). По сравнению с этим христианская концепция означает «встречное движение любви» [44, 72]. Философ описывает последнее следующим образом: «Наоборот, любовь должна проявляться как раз в том, что благородное нисходит и обращается к неблагородному, богатый — к бедному, прекрасный — к безобразному, добродетельный и святой — к порочному и подлому, мессия — к грешникам, и все это без античного страха потерять тем самым себя и стать неблагородным, но в особом благочестивом убеждении путем этого «склонения», в этом позволении себе опуститься, в этой «потере себя» обрести высшее — уподобиться богу» [44, 72—73].

Примесь теологии в этих рассуждениях и их преимущественно теологический интерес для самого Шелера (который при всей нелояльности с точки зрения католических канонов всегда оставался глубоко религиозным мыслителем) не должны заслонять от нас их глубокий общечеловеческий смысл (который в сущно-

сти не нуждается ни в каких церковных облачениях). Этот реальный жизненный смысл может быть показан на таких явлениях, как отношение родителей к детям, учителя — к ученикам, врача — к пациенту, спасающего — к терпящему бедствие и т. д. Любой из подобных актов может быть самоотверженным и бескорыстным в самом полном и серьезном значении этих слов. Нередко человек готов отдать и действительно отдает все для другого, совершенно не думая о себе. Однако эти акты не являются абсолютно бескорыстными, лишенными всякого « utilitarного момента », принципиально несовместимыми с соображениями пользы и выгоды (как это изображает Шелер и особенно подчеркивает его последователь Г.-Э. Хенгстенберг). Что они полезны для « низшего » и « слабого » — ясно и без доказательств. Что они необходимы во всемирно-историческом аспекте — понятно и без длинных рассуждений. Если бы, например, родители не заботились о своих детях, учителя — об учениках и т. п., то была бы нарушена либо даже прекращена историческая преемственность, закономерная связь поколений. Но акты помощи, заботы и т. д. нужны и тем, кто их совершает. Здесь наблюдается глубокая диалектика человеческих взаимоотношений: то, что кажется слабым и требует поддержки, может стать необходимым стимулом деятельности и основой всей жизни сильного и превосходящего. Например, разве родители не вправе ожидать обратной поддержки и помощи от своих детей? Мы можем ожидать искренней благодарности и привязанности именно от тех, кто был в каком-то отношении слабее нас и кому мы помогли. Мы помогаем больному и слабому — и это совершенно правильно подметил Шелер — не потому, что оно большое и слабое, не для того, чтобы показать свое превосходство над ним (здесь Шелер во многом правильно критикует Ницше), а ради того сильного и здорового, что все-таки есть в нем, и стремимся поддержать и развить это сильное и здоровое.

Отдавая должное положительным моментам шелеровской « феноменологии симпатии », надо в то же время учитывать ее основные погрешности. Шелер хорошо видит, вполне признает и хочет объяснить тот факт, что между людьми бывает « слияние в чувстве » (Einsfühlung) — настолько большая близость, что чужое « Я » отождествляется с моим собственным « Я » (вот некоторые примеры, приводимые Шелером: иллюзорное убеждение в тождестве с богом, достигаемое путем экстаза в религиозных античных мистериях; отношение гипнотизера и гипнотизируемого; отношение членов « массы » друг к другу и к « вождю »; некоторые моменты отношений между мужчиной и женщиной). Но идеализм, иррационализм, агностицизм, наконец, индивидуализм довлеют над мыслью Шелера и закрывают ему путь к объяснению этого факта. Будучи верен своему идеализму, Шелер в теории симпатии как раз особенно настойчиво повторяет и подчеркивает, что человеческая личность — а тем самым и « духовная любовь » как ее важнейшее свойство — совершенно независима от тела и его со-

стояний, сугубо индивидуальна, замкнута в себе, недоступна чужому познанию и пониманию. Каким же образом может возникнуть «слияние в чувстве», если между личностями никогда не бывает никакого контакта и взаимопонимания? Для ответа на этот вопрос Шелер вводит наряду с понятиями телесного и духовного еще третье понятие — понятие жизненного, или витального. Телесное охватывает все физиологические процессы и их отражение в сознании, ощущения состояний отдельных органов тела и ощущения, получаемые при помощи органов чувств (зрительные, слуховые и т. д.). Духовное включает в себя высшие человеческие способности (любовь, смирение, раскаяние и т. п.). И телесное, и духовное строго индивидуальны. Процессы и состояния моего тела, как и мои духовные акты, принадлежат только мне, совершаются и переживаются только мною и совершенно закрыты для других. Здесь не может быть никакого слияния в чувстве. Но есть еще третья сфера, занимающая как бы промежуточное положение между телесным и духовным, — это жизненное, или витальное. «Оно есть душевная область и атмосфера инстинкта жизни и смерти, страстей, аффектов, влечений и инстинктов (их три основных вида: голод и жажда как инстинкт питания, эротические витальные инстинкты со всеми их формами, инстинкт власти, господства, роста и значимости), которые в соответствующих явлениях сознания могут приводить к слиянию в чувстве и подлинному идентифицированию» [21, 37]. В отличие от телесного и духовного, жизнь, или витальность, во всех людях одна и та же (благодаря чему и возможно слияние в чувстве). Витальное всегда сопряжено с известным отказом от телесного и духовного: «Человек должен «героически» возвыситься над своим телом и над всем, что для последнего «важно» и одновременно «забыть» или, по крайней мере, оставить без «внимания» свою духовную индивидуальность, то есть отказаться от своего духовного достоинства и предоставить свободу стихийному потоку своей «жизни», чтобы прийти к слиянию в чувстве» [21, 38].

Совершенно ясно, что идеализм Шелера (вероятно, даже вопреки его субъективному стремлению) толкает его к резкому и насильственному сокращению и обеднению области эмоциональных человеческих взаимоотношений. Последние, оказывается, происходят лишь в чисто «витальной» сфере и совершенно не затрагивают высших, духовных человеческих способностей. Но если чувства и влечения, которые можно понимать, перенимат и «со-переживать», не имеют абсолютно ничего общего с подлинной, духовной любовью, то она превращается по существу в чистейшую фикцию. Ведь любовь всегда предполагает «слияние в чувстве», взаимное или одностороннее, безответное. Конечно, могут быть и нередко бывают интимные отношения, которые ограничиваются только областью стихийных влечений и аффектов. Но почему надо заранее исключать всякую возможность сочетания подобных отношений с духовной близостью? Люди могут понимать друг друга и объе-

диняться не только в стихийных влечениях, но и в самых высоких своих помыслах. Отношения, охватывающие и «жизненное» и духовное «при прочих равных условиях», несомненно, значительнее и прочнее, чем только стихийное «слияние в чувстве».

Один важный момент, казалось бы, говорит в пользу теории Шелера. Критикуя «монастические толкования» любви (в частности, взгляды раннего Гегеля), согласно которым в любви достигается глубокое, существенное единство людей и мира в целом, антрополог пишет: «Глубочайший смысл» любви как раз не в том, чтобы воспринимать другого и обращаться с ним так, как если бы он был тождественным собственному Я» [21, 81—82]. «Именно такое поведение есть насильтственное эмоциональное отрицание и обесценивание ближнего...» [21, 82]. В отличие, например, от Сартра, который считает, что всякая любовь, в конечном счете, эгоистична, представляет собой явное, скрытое или неосознанное стремление к подчинению и своекорыстному использованию другого человека и взгляды которого подвергаются критике со стороны самих буржуазных философов [45, 237, 241], Шелер полагает, что истинная, духовная любовь не вторгается в чужое «Я», полностью признает уникальность, автономию и неприкословенность чужой личности. «Всякая подлинная «любовь» поддерживает свой предмет в направлении развития к его особой идеальной ценности вопреки его бытийному отличию от бытия любящего и вопреки его инаковости (*Andersheit*), даже в ходе и во время ясного осознания этого бытийного отличия и этой инаковости» [43, 492]. Но для этого совершенно не надо раздувать своеобразие личности и утверждать ее абсолютную недосягаемость и непостижимость для других. Можно знать и понимать духовный облик другого человека, чувствовать свою духовную близость с ним и в то же время уважать и оберегать его самобытность и «поддерживать его в направлении развития к его особой ценности». (Шелер совершают явное отступление от собственного принципа, признавая [21, 193], по крайней мере, одну возможность приближения к чужой личности, именно путем «со-осуществления» ее духовного акта. Раз последнее возможно, то это уже означает, что личность не является «монадой», не отгорожена непроницаемой стеной от других личностей.)

В любви ярко проявляется социальная природа человека, ибо любовь всегда есть определенное отношение между людьми, взаимное или одностороннее. Это по-своему выразил Фейербах, хотя он видел отношения между людьми только в любви, за что подвергся справедливой критике Энгельса. Шелер же решительно утверждает асоциальность любви. «Любовь и ненависть не соотносительны со связью пунктов «Я» и «Другой», то есть любовь и ненависть не являются, в сущности, социальными видами отношений... Например, можно «любить и ненавидеть себя самого...» [21, 173]. Конечно, это последнее возможно, но всегда имеет определенную социальную подоплеку: мое отношение к себе самому,

каким бы своеобразным оно ни было, создается в связи с отношениями между мной и другими людьми, между мной и обществом в целом (как это отмечал Маркс в «Капитале»).

Шелер различает как совершенно разные явления духовную любовь и любовь к людям, но и эта последняя оказывается у него абсолютно асоциальной. Он выводит ее из ««слияния в чувстве» (следовательно, не из социального, а из чисто «витального» явления) и определяет как «спонтанную любовь к людям, то есть «любовь к данному существу» просто потому, что оно есть «человек», имеет «человеческий облик» [21, 115]. «Подлинная любовь к людям не различает между соотечественником и чужестранцем, преступником и добродетельным, между расовой ценностью и расовой неценностью, образованием и необразованностью, между добром и злом и т. д. Точно так же, как и со-чувство, она охватывает всех людей, только потому, что они — люди...» [21, 116]. А как быть, если люди теряют человеческий облик, перестают быть людьми (о чем наше время может рассказать очень много)? Иррациональное чувство «единства жизни во всех людях» антрополог противопоставляет социальным институтам, без которых человеческая жизнь немыслима. Марксизм-ленинизм безусловно признает простые общечеловеческие нормы нравственности и справедливости, но не просто декларирует их безотносительно к конкретно-историческим условиям, а указывает путь к такому устройству общества, при котором они были бы действительно гарантированы. Критика Энгельса по адресу Фейербаха полностью приложима — с соответствующими изменениями — и к Шелеру и его последователям (изменения состоят в том, что Фейербах вкладывал в свою теорию любви материалистическое, атеистическое, исторически прогрессивное содержание, современные же антропологии обильно приправляют свои проповеди идеализмом, иррационализмом, антикоммунистическими выпадами и т. п.).

Теперь мы хотим кратко сказать о новейших произведениях буржуазных философов на эту тему. Иоганнес Швартлендер следующим образом оценивает шелеровскую теорию любви: «Здесь его философский анализ достигает, пожалуй, своей наибольшей глубины, и то, что он высказал о любви как ядре личности, принадлежит, по нашему мнению, к наиболее значительному в современной философии.— Однако все учение Шелера о личности остается, в конечном счете, индивидуалистическим. Ведь даже там, где Шелер говорит о любви, следовательно, в глубочайшем пункте своей персоналистической философии, он, собственно, не видит решающего феномена совместности (*Miteinandersein*), изначально-личного отношения между Я и Ты» [46, 54—55] Упрекая Шелера в индивидуализме, Швартлендер имеет в виду ту его мысль, согласно которой личность абсолютно неповторима и недоступна для других. Аналогичным образом он критикует и учение Ясперса о коммуникации. Швартлендер показывает, что при всем подчеркивании роли коммуникации исходным пунктом для Яс-

перса все-таки остается одинокий, изолированный индивид, что коммуникация не является ценностью сама по себе, а выступает лишь как средство раскрытия «самости» индивида и его приближения к трансценденции. Именно в коммуникации человек испытывает «абсолютную пограничную ситуацию», ибо здесь сталкиваются несовместимые убеждения (или «веры», die Glauben). Главный упрек в адрес Ясперса состоит в том, что экзистенция в его изображении «монологична». В противовес этим взглядам Шелера и Ясперса Швартлендер выдвигает следующий основной принцип: «...в своем глубочайшем ядре человек есть личность. Но он является личностью только в существенном отношении между Я и Ты, точнее — встреча Я и Ты, Ты и Я есть центральная действительность и истинность личности» [46, 72]. Основой «диалога» между «Я» и «Ты», в ходе которого возникает личность каждого из них, является их общение при помощи взгляда и слова, чему Швартлендер посвящает целые страницы. Эта теория — пример того, как бесспорно правильный момент, взятый изолированно и непомерно раздутый, приводит к искаженному отражению действительности. Вряд ли кто-нибудь усомнится в том, что взгляды и слова необходимы для общения конкретных индивидов. Но как ни важны эти непосредственные отношения, они никогда не могут исчерпать и заменить собой всю обширную, сложную, разветвленную структуру отношений, устанавливающихся между людьми в обществе, отношений прямых и опосредованных, сознательно управляемых и возникающих независимо от воли и сознания людей. Все виды связи между людьми, все общественные отношения Швартлендер выводит из этого изначального контакта между абстрактными фигурами «Я» и «Ты» [46, 72, 82], который, как он неоднократно подчеркивает [46, 53, 73] является совершенно иррациональным и непостижимым. В результате получается идеалистически-иррационалистическое понимание общественной жизни. При этом Швартлендер «мимоходом» критикует учение Маркса о социальной сущности человека, ибо оно якобы означает забвение прямого отношения к ближнему.

Важную роль в идеалистических теориях любви играет ложное истолкование принципа высшей ценности любви. И Шелер, и Швартлендер, и многие другие понимают этот принцип в том смысле, что любовь совершенно самостоятельна, абсолютна, «невыводима», ни от чего не зависима. Но, подобно тому как вершина горы, возвышающаяся над всем окрестным ландшафтом, не существует «в отрыве» от остальной горы, не висит в воздухе, а опирается на подножие горы, так и любовь, будучи высшим проявлением жизни, вырастает из жизни и, конечно, зависит от конкретных жизненных ситуаций и от наших собственных поступков, и не зря поэты призывают дорожить любовью, оберегать и пестовать ее.

Любовь является высшей и завершающей категорией в антропологии Вальтера Эрлиха. Он считает, что наибольшая полнота

человеческой жизни, максимальное и наиболее устойчивое объединение всех способностей индивида достигается только в любви (вернее, даже не просто в любви, а в ее особой, высшей форме, которую он называет «диадой»). Каждый индивид, взятый сам по себе, неполон, несовершенен, и он достигает наибольшего совершенства, какое возможно для человека, только тогда, когда он как бы находит свое дополнение в другом человеке, образует с ним «дву-единство». Если два человека (мужчина и женщина) настолько знают, понимают и чувствуют себя дополняющими друг друга, что даже во время разлуки они словно присутствуют друг для друга, то это значит, что они преодолели одиночество и незавершенность своего существа. Эрлих находит, что основным и самым страстным стремлением, выраженным в творчестве всех великих поэтов, является именно стремление к наибольшему объединению и слиянию в любви. Конечно, здесь заключена большая доля правды, но ее нельзя принять в том виде, в каком она высказана этим философом. Обратной стороной его культа любви является обесценивание общества и общественного прогресса, которые, по его мнению, нисколько не способствуют достижению этого «дву-единства» [47, 119, 121]. Все отношения, все виды объединений, существующие в обществе, основываются у Эрлиха исключительно на этой «дуальной общности» людей [47, 122].

Утверждение асоциальности человека пронизывает и недавние статьи Ясперса. При всех заявлениях о роли «общности», о «чуде любви» он по-прежнему остается на позиции индивидуализма. Это достаточно ясно обнаруживается в той же статье «Чем мы живы?» (о которой уже шла речь выше). Охарактеризовав различные явления, из которых лично он черпал свои силы, Ясперс затем пишет: «Особо надо сказать о том, что не стало для меня источником сил. Я не жил исходя из государства, класса, сословия. Что я узнал об этом с детства, не являлось основой. Хотя это и было реальным, но все-таки оказывалось обманчивым. Это могло бы быть силой, но от нее надо было отказаться. Если я и приближался к этому на мгновение, то внутренне я все-таки опять отворачивался» [27, 117]. Приводя это высказывание, мы имеем в виду не индивидуальные черты его автора, но объективный смысл этих слов, который сводится к проповеди неустранимого человеческого одиночества и неучастия в социальной борьбе.

* * *

Предлагаемый очерк дает очень сжатый и неполный обзор некоторых основных теорий современной философской антропологии и совершенно не касается целого ряда ее разновидностей, тоже очень влиятельных и заслуживающих внимания¹. Однако уже те-

¹ См. также: К. Н. Любутин. Антропологический принцип в идеалистической немецкой философии XIX—XX вв. «Философские науки», 1963, № 5;

перь можно сделать некоторые обобщения. При всех внешних расхождениях между отдельными вариантами современной философской антропологии им присущи основные общие черты. В философско-методологическом плане это идеализм, иррационализм, агностицизм, наконец, субъективизм, в социальном плане — отрицание марксистско-ленинского учения о социальной сущности человека, индивидуализм, неверие в разум и прогресс, искаженное изображение марксизма-ленинизма как учения, якобы не способного ответить на «человеческие перво вопросы». Эти порочные идеологические и теоретические установки антропологов не позволяют им последовательно и плодотворно решать те реальные проблемы, которые они подмечают и вносят в круг исследования. У самих авторов антропологических теорий можно встретить горькие признания нерезультивности этого направления. Например, Герман Вейн пишет: «Если не считать нескольких работ, подвергшихся критике с различных сторон, то за этим великим программным начинанием, которое дали в двадцатых годах Макс Шелер и Гельмут Плесснер, не последовало, пожалуй, ничего равнозначенного. Так все движение «философской антропологии» — во всяком случае, в публикациях — собственно, не продвинулось вперед» [15, 183—184].

Мы хотим привести также оценку философской антропологии, данную одним из ее инициаторов Гельмутом Плесснером. Он рассматривает результаты и возможности этой дисциплины в одной из своих недавних статей, уже сам заголовок которой говорит о многом — «Все еще Философская Антропология?» (*"Immer noch Philosophische Anthropologie?"*; Плесснер пишет эти слова с большой буквы, вероятно, потому, что в его статье речь идет не о какой-либо отдельной антропологической теории, но о самом замысле антропологии и ее праве на существование). Плесснер находит, что философская антропология, а также экзистенциализм обнаружили свою неспособность решить основные задачи, поставленные перед ними современной эпохой и дававшие им право на существование: во-первых, задачу исследования человека в единстве и взаимосвязи всех его проявлений (т. е. надо не только исследовать индивид лишь как мыслящее или чувствующее существо, но вместе с тем изучать и «внешнее явление человека» — его лицо, взгляд, «эстетико-эротические качества») и, во-вторых, — что тесно связано с первым, — надо исследовать человека не абстрактно, но и не эмпирически, надо выявлять его глубинную жизненную основу (фактически это те же задачи, которые Плесснер выдвигал еще во время возникновения антропологии). Поскольку антро-

К. Н. Любутин. Старые идеи в новой одежде (К критике западногерманской «философской антропологии»). «Вопросы философии», 1965, № 7; Г. С. Фильчиков. Критика реакционной сущности современной западногерманской философской антропологии. «Современный капитализм и буржуазная социология» М., «Мысль», 1965; П. В. Корнеев. К критике «культурной антропологии». «Философские науки», 1966, № 4.

нология не может решить эти задачи, Плесснер изрекает над ней следующий приговор: «...Философская Антропология есть... не-жизнеспособная химера, преждевременная постановка вопроса, которая оказывается лишенной смысла в Философии Человека. В таком случае попытки в духе Бергсона, Шелера или Тейяра де Шардена несостоятельны уже в самом начале» [48, 73]. Так один из инициаторов антропологии собственоручно выдал ей «свидетельство о бедности». Было бы неправильно думать, что поставленные Плесснером задачи относятся к разряду элементарных и что они уже исчерпывающие и окончательно решены. Но если в антропологии они остаются без ответа, то это не значит, что ее приверженцы затратили на них мало усилий. Антропология не может решить эти задачи потому, что своими идеалистическими, иррационалистическими установками, своим заведомым несогласием с марксистско-ленинским учением о человеке как единственно научным и практически единственным (отрицанием социальной сущности человека, конкретно-исторического подхода к человеку, при-мата труда, материального производства в человеческой жизни) она сразу же, «с порога» сама закрывает себе путь к их решению. Ее фиаско может и должно только активизировать научное исследование столь же трудной, сколь и жизненной «проблемы человека».

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. H. Plessner. *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht.* Berlin, 1931.
2. M. Landmann. *Konflikt und Tragödie.* «Zeitschrift für philosophische Forschung», 1951, Hf. 1.
3. H. Knittermeyer. *Der Mensch der Erkenntnis. Entwurf einer kritischen Transzentalphilosophie.* Hamburg, Verlag von Felix Meiner, 1962.
4. Th. Litt. *Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes,* 2. Aufl. Heidelberg. Quelle u. Meyer, 1961.
5. M. Scheler. *Zur Idee des Menschen. Gesammelte Werke,* Bd. 3. Bern, Francke Verlag, 1955.
6. B. Groethuysen. *Towards an anthropological philosophy.* «Philosophy and history. The Ernst Cassirer Festschrift», 2. ed. New York, Harper, 1963.
7. B. Groethuysen. *Anthropologie philosophique.* Paris, Gallimard, 1953.
8. M. Scheler. *Mensch und Geschichte.* Verlag der Neuen Schweizer Rundschau. Zürich, 1929.
9. M. Scheler. *Die Stellung des Menschen im Kosmos.* Darmstadt, Otto Reichl Verlag, 1928.
10. M. Scheler. *Philosophische Weltanschauung.* Verlag von Friedrich Cohen. Bonn, 1929.
11. H. Wein. *Das Problem des Relativismus. Philosophie im Übergang zur Anthropologie.* Berlin. Walter de Gruyter u. Co., 1950.
12. H. Plessner. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie.* Berlin—Leipzig, 1928.
13. H.-E. Hengstenberg. *Philosophische Anthropologie.* Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1957.
14. A. Gehlen. *Zur Systematik der Anthropologie.* «Systematische Philosophie». Stuttgart—Berlin, herausgegeben von N. Hartmann. W. Kohlhammer Verlag, 1942.
15. H. Wein. *Realdialektik. Von hegel'scher Dialektik zu dialektischer Anthropologie.* München, R. Oldenbourg Verlag, 1957.
16. T. Котарбинский. *Избранные произведения.* М., ИЛ, 1963.
17. Л. Фейербах. *Избранные философские произведения,* т. I. М., Госполитиздат, 1955.
18. А. Р. Лурия. *Высшие корковые функции человека и их нарушения при локальных поражениях мозга.* Изд-во МГУ, 1962.
19. M. Scheler. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus.* Gesammelte Werke, Bd. 2. Bern. Francke Verlag, 1954.
20. K. Leonhardt. *Biologische Psychologie.* Leipzig, 1961.

21. M. Scheler. Wesen und Formen der Sympathie. Bonn. Verlag Friedrich Cohen, 1926.
22. M. Scheler. Tod und Fortleben. Gesammelte Werke, Bd 10. Bern. Francke Verlag, 1957.
23. A. P. Беляев. Голова профессора Доуэля. Избранные научно-фантастические произведения, т. 2. Киев, 1959.
24. M. Scheler. Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs. «Ausgleich als Aufgabe und Schicksal». Berlin, 1929.
25. K. Lenk. Schopenhauer und Scheler. «XXVII. Schopenhauer—Jahrbuch», 1956.
26. M. Buber. The Philosophical Anthropology of Max Scheler. «Philosophy and phenomenological research», 1945, vol. VI, No. 2.
27. K. Jaspers. Aus welchen Kräften leben wir? «Universitas», Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur. Stuttgart, 1964, Hf. 2.
28. M. Heidegger. Sein und Zeit, 3. Aufl. Halle a. d. S., Max Niemeyer Verlag, 1931.
29. M. Heidegger. Kant und das Problem der Metaphysik, 2. Aufl. Frankfurt a. M., 1951.
30. C. Linfert. Philosophie des Ewigen und des Flüchtigen in unserer Zeit — das Lebenswerk Max Schelers. «Universitas», 1964, Hf. 3.
31. E. Rothacker. Mensch und Geschichte. Studien zur Anthropologie und Wissenschaftsgeschichte. Bonn, Athenäum—Verlag, 1950.
32. W. Weischedel. Die Philosophie an der Schwelle des Atomzeitalters. «Neue deutsche Hefte», 1965, Nr. 108.
33. A. Gehlen. Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, 3. Aufl. Berlin, Junker und Dünnhaupt Verlag, 1944.
34. A. Gehlen. Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft. Hamburg, Rowohlt, 1957.
35. A. Mahn. Über die philosophische Anthropologie von Arnold Gehlen. — A. Gehlen. Stellungnahme zu den Hauptaschen. — A. Mahn. Schlusswort. «Zeitschrift für philosophische Forschung», 1951, Hf. 1.
36. A. Gehlen. Wirklichkeitsbegriff des Idealismus. «Blätter für deutsche Philosophie», 1953, Bd. 7, Hf. 5.
37. M. Scheler. Zur Rehabilitierung der Tugend. Gesammelte Werke, Bd. 3. Bern, Francke Verlag, 1955.
38. H. Schöneberg. Der Mensch als «Zuchtwesen». Pädagogische Probleme in der Anthropologie Arnold Gehlens. Inaugural—Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität. Köln, 1955.
39. O. F. Böllnow. Existenzphilosophie. «Systematische Philosophie». Stuttgart—Berlin, 1942.
40. O. F. Böllnow. Maß und Vermessenheit des Menschen. Philosophische Aufsätze. Neue Folge. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1962.
41. K. Jaspers. Die Frage nach dem Menschen. «Universitas», 1965, Hf. 7.
42. K. Jaspers. Psychologie der Weltanschaungen, 2. Aufl. Berlin, Springer, 1922.
43. M. Scheler. Vom Ewigen im Menschen. Leipzig. Verlag der Neue Geist. 1921.
44. M. Scheler. Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. Gesammelte Werke, Bd. 3. Bern, Francke Verlag, 1955.
45. J. Collins. The Existentialists. A Critical Study. Chicago, Henry Regnery Co., 1963.
46. J. Schwartlander. Kommunikative Existenz und dialogisches Personsein. «Zeitschrift für philosophische Forschung», 1965, Hf. 1.
47. W. Ehrlich. Philosophische Antropologie. Tübingen, 1957.
48. H. Plessner. Immer noch Philosophische Anthropologie? «Zeugnisse. Theodor W. Adorno zum 60. Geburtstag». Frankfurt a. M., herausgegeben von Max Horkheimer. Europäische Verlagsanstalt, 1963.

СОДЕРЖАНИЕ

1. Замысел философской антропологии	3
2. Макс Шелер как непосредственный предшественник экзистенциализма и основоположник современной антропологии	18
3. Теории человека как действующего существа	38
Г. Плесснер	40
А. Гелен	43
4. Как велики силы и способности человека?	54
5. Антропология интимно-эмоциональных отношений	59
Цитируемая литература	69

Петр Васильевич
Корнеев

СОВРЕМЕННАЯ ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Тематический план 1967 г. № 20

Редактор *Аветисян Л. В.*

Технический ред. Тимашева И. Л.

Корректоры: Кададинская В. П.,
Петкевич М. М.

Сдано в набор 5/IV 1967 г.
Подписано к печати 25/IX 1967 г.
Л-91137 Формат 60×90/16
Физ. печ. л. 4,5 Уч.-изд. л. 4,69
Изд. № 314 Зак. 117 Тир. 4300 экз.
Бум. глуб. печ. Цена 28 коп.

Издательство
Московского университета
Москва, Ленинские горы
Административный корпус
Типография Изд-ва МГУ (филиал)
Москва, проспект Маркса, 20

На последней странице в выходных сведениях неправильно указано отчество автора.

Следует читать:

**Петр Владимирович
Корнеев**

Цена 28 коп.